Max
Eclipse da Razão
Horkheimer

As páginas de *Eclipse da razão* representam um esforço em lançar alguma luz sobre as implicações filosóficas das profundas mudanças que ora se verificam na mentalidade pública e na natureza humana. Para atingir tal fim pareceu necessário discutir algumas das escolas de pensamento predominantes como refrações de alguns aspectos da nossa civilização. Ao fazê-lo, Horkheimer está longe de sugerir qualquer coisa semelhante a um programa de ação. Pelo contrário, acredita que a tendência moderna para traduzir qualquer idéia em ação, ou em abstinência ativa de ação, é um dos sintomas da atual crise da cultura: a ação só pela ação de modo algum é superior ao pensamento só pelo pensamento, e talvez lhe seja até inferior. Tal como é entendida e praticada em nossa civilização, a racionalização progressista tende a obliterar a própria substância da razão em nome da qual se apóia a causa do progresso.

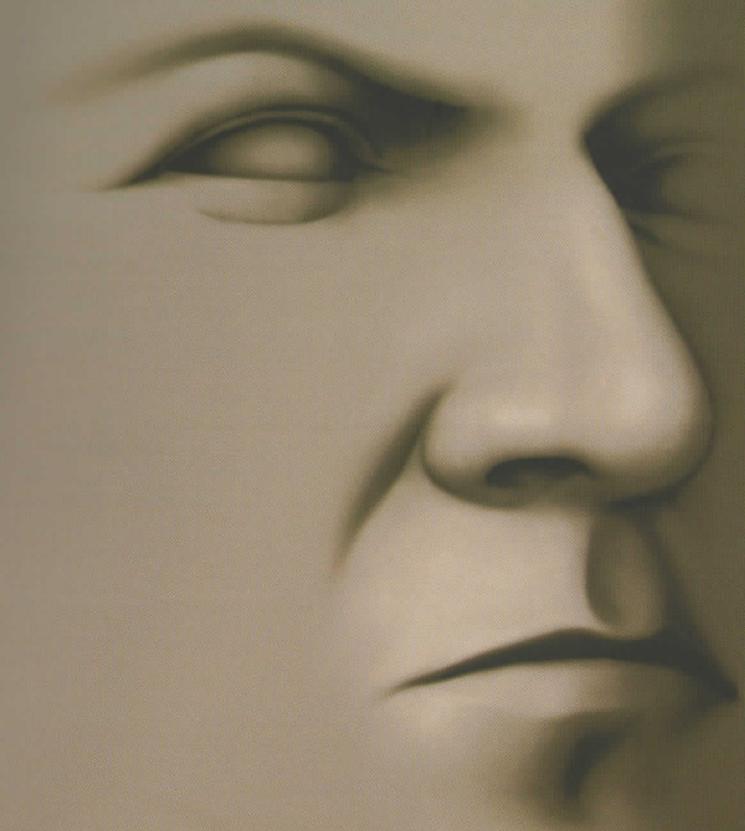
ISBN - 978-85-88208-89-6
9 788588 208896

CENTAURO
EDITORA

MAX HORKHEIMER
ECLIPSE DA RAZÃO

Max
Eclipse da Razão
Horkheimer

CENTAURO
EDITORA

Max

Eclipse da Razão

Horkheimer

Capa: Paulo Gaia
Editoração: Conexão Editorial
Revisão: Rogéria Carvalho Sales Ribeiro
Produção editorial: Adalmir Caparrós Fagá

7ª Edição - 2007 – 1ª Reimpressão - 2010

Título original: Eclipse of Razon
Tradução: Sebastião Uchoa Leite

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP/Brasil)

Horkheimer, Max, 1895-1973.
Eclipse da razão / Max Horkheimer ;
tradução de Sebastião Uchoa Leite.
São Paulo : Centauro, 2002
192p.

Título original: Eclipse of Razon

ISBN – 978-85-88208-89-6

1. Civilização 2. Filosofia alemã 3. Razão

I. Título

02.0176 CDD-193

Travessa Roberto Santa Rosa, 30 - 02804-010 - São Paulo - SP
Tel. 11 - 3976-2399 - Tel./Fax 11 - 3975-2203
editoracentauro@terra.com.br
www.centauroeditora.com.br

Sumário

I	Meios e fins	9
II	Panacéias em conflito	63
III	A revolta da natureza	97
IV	Ascensão e declínio do indivíduo	133
V	Sobre o conceito de filosofia	167

Prefácio

As reflexões contidas neste livro buscam relacionar o *impasse* atual do pensamento filosófico com o dilema concreto das perspectivas humanas para o futuro.

Os problemas econômicos e sociais da hora atual já foram ampla e competentemente enfocados por outros escritores em diversos países. A abordagem deste livro é diferente. Seu objetivo é indagar desde dentro o conceito de racionalidade subjacente em nossa cultura industrial contemporânea, a fim de descobrir se esse conceito não contém falhas que, essencialmente, o tornam vicioso.

No momento em que se escrevem estas palavras, os povos das nações democráticas vêem-se confrontados com o problema de completar a vitória obtida pelas armas. Devem elaborar e pôr em prática os princípios de humanidade em nome dos quais foram feitos os sacrifícios da guerra. As presentes potencialidades de realização social ultrapassam as expectativas de todos os filósofos e estadistas que jamais esboçaram, em programas utópicos, a idéia de uma sociedade verdadeiramente humana. E apesar disso prevalece um sentimento geral de temor e desilusão. As esperanças da espécie humana parecem hoje mais distantes de serem realizadas do que mesmo nas épocas ainda tateantes em que primeiro foram formuladas pelos humanistas. Parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte da atividade e do pensamento humanos, a autonomia do homem enquanto indivíduo, a sua capacidade de opor resistência ao crescente mecanismo de manipulação de massas, o seu poder de imaginação e o seu juízo independente sofreram aparentemente uma redução. O avanço dos recursos técnicos de informação se acompanha de um processo de desumanização. Assim, o progresso ameaça anular o que se supõe ser o seu próprio objetivo: a idéia de homem. Se esta situação é uma fase necessária na ascensão geral da sociedade como um todo, ou se conduz a uma reemergência vitoriosa do

neobarbarismo que acaba de ser derrotado nos campos de batalha, a conclusão a tirar depende, pelo menos parcialmente, da nossa capacidade de interpretar com exatidão as profundas mudanças que ora se verificam na mentalidade pública e na natureza humana.

As páginas que se seguem representam um esforço em lançar alguma luz sobre as implicações filosóficas dessas mudanças. Para atingir tal fim pareceu necessário discutir algumas das escolas de pensamento predominantes como refrações de alguns aspectos da nossa civilização. Ao fazê-lo, o autor está longe de sugerir qualquer coisa semelhante a um programa de ação. Pelo contrário, acredita que a tendência moderna para traduzir qualquer idéia em ação, ou em abstinência ativa de ação, é um dos sintomas da atual crise da cultura: a ação só pela ação de modo algum é superior ao pensamento só pelo pensamento, e talvez lhe seja até inferior. Tal como é entendida e praticada em nossa civilização, a racionalização progressista tende, em meu modo de ver, a obliterar a própria substância da razão em nome da qual se apóia a causa do progresso.

O texto de diversos capítulos deste livro se baseia em parte numa série de palestras públicas realizadas na Universidade de Colômbia na primavera de 1944. Em certo sentido, a apresentação deles reflete mais a estrutura original das conferências do que uma tentativa de elaboração mais acabada do material. As palestras foram projetadas para apresentar alguns aspectos de uma ampla teoria filosófica desenvolvida pelo autor nos últimos anos, em associação com Theodor W. Adorno. Seria difícil dizer quais idéias se originaram na mente de Adorno e quais na minha propriamente: a nossa filosofia é uma só. A infatigável cooperação do meu amigo Leo Lowenthal, e seus conselhos como sociólogo, foram contribuição valiosíssima.

Finalmente, deve ser dito aqui, como prova de gratidão duradoura, que todo o meu trabalho seria impensável sem a assistência material e a solidariedade intelectual que encontrei no Institute of Social Research nessas duas últimas décadas.

Max Horkheimer
Institute of Social Research (Columbia University)
Março de 1946

I

Meios e fins

Quando se pede ao homem comum para explicar qual o significado do termo razão, a sua reação é quase sempre de hesitação e embaraço. Seria equívoco interpretar isso como indicador de uma sabedoria muito profunda ou de um pensamento muito obscuro para ser expresso em palavras. O que realmente se trai é o sentimento de que não há nada a ser indagado, de que o conceito de razão se explica por si mesmo, de que a própria indagação é supérflua. Ao ser pressionado para dar uma resposta, o homem médio dirá que as coisas racionais são as que se mostram obviamente úteis, e que se presume que todo homem racional é capaz de decidir o que é útil para ele. Naturalmente devem ser levadas em conta as circunstâncias de cada situação, bem como as leis, costumes e tradições. Mas a força que basicamente torna possíveis as ações racionais é a faculdade de classificação, inferência e dedução, não importando qual o conteúdo específico dessas ações: ou seja, o funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento. Este tipo de razão pode ser chamado de razão subjetiva. Relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos. Concede pouca importância à indagação de se os propósitos como tais são racionais. Se essa

razão se relaciona de qualquer modo com os fins, ela tem como certo que estes são também racionais no sentido subjetivo, isto é, de que servem ao interesse do sujeito quanto à autopreservação — seja a do indivíduo isolado ou a da comunidade de cuja subsistência depende a preservação do indivíduo. A idéia de que um objetivo possa ser racional por si mesmo — fundamentada nas qualidades que se podem discernir dentro dele — sem referência a qualquer espécie de lucro ou vantagem para o sujeito, é inteiramente alheia à razão subjetiva, mesmo quando esta se ergue acima da consideração de valores utilitários imediatos e se dedica a reflexões sobre a ordem social como um todo.

Por mais ingênua e superficial que possa parecer esta definição da razão, ela é importante sintoma de uma mudança profunda de concepção verificada no pensamento ocidental no curso dos últimos séculos. Durante longo tempo predominou uma visão diametralmente oposta do que fosse a razão. Esta concepção afirmava a existência da razão não só como uma força da mente individual, mas também do mundo objetivo: nas relações entre os seres humanos e entre classes sociais, nas instituições sociais, e na natureza e suas manifestações. Os grandes sistemas filosóficos, tais como os de Platão e Aristóteles, o escolasticismo, e o idealismo alemão, todos foram fundados sobre uma teoria objetiva da razão. Esses filósofos objetivavam desenvolver um sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres, incluindo o homem e os seus fins. O grau de racionalidade de uma vida humana podia ser determinado segundo a sua harmonização com essa totalidade. A sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e os seus propósitos, era o que determinava a avaliação dos pensamentos e das ações individuais. Esse conceito de razão jamais excluiu a razão subjetiva, mas simplesmente considerou-a como a expressão parcial e limitada de uma racionalidade universal, da

qual se derivavam os critérios de medida de todos os seres e coisas. A ênfase era colocada mais nos fins do que nos meios. O supremo esforço dessa espécie de pensamento foi conciliar a ordem objetiva do "racional", tal como a filosofia o concebia, com a existência humana, incluindo o interesse por si mesmo e a autopreservação. Platão, por exemplo, idealizou a sua *República* a fim de provar que aquele que vive à luz da razão objetiva vive também uma vida feliz e bem sucedida. A teoria da razão objetiva não enfoca a coordenação do comportamento e objetivos, mas os conceitos — por mais mitológicos que estes pareçam hoje — tais como a idéia do bem supremo, o problema do destino humano e o modo de realização dos fins últimos.

Há uma diferença fundamental entre esta teoria, segundo a qual a razão é um princípio inerente da realidade, e a doutrina de que a razão é uma faculdade subjetiva da mente. Segundo esta última, apenas o sujeito pode ter verdadeiramente razão: se dizemos que uma instituição ou qualquer outra realidade é racional, geralmente queremos dizer que os homens a organizaram de um modo racional, que eles aplicaram a esta instituição ou realidade, de modo mais ou menos técnico, a sua capacidade lógica e de cálculo. Em última instância, a razão subjetiva se revela como a capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado. Esta definição parece estar em harmonia com as idéias de muitos filósofos de destaque, sobretudo os pensadores ingleses desde os tempos de John Locke. É claro que Locke não passou por cima de outras funções mentais que poderiam cair na mesma categoria, como, por exemplo, o discernimento e a reflexão. Mas essas funções certamente contribuem para a coordenação de meios e fins, que se constitui, no fim das contas, o interesse social da ciência e, em certo sentido, a *raison d'être* da teoria, no processo social de produção.

Dentro da visão subjetivista, quando o termo "razão" é usado para conotar uma coisa ou uma idéia mais do que um ato, ele se refere exclusivamente à relação de tal objeto ou conceito com um propósito, não com o objeto ou conceito em si mesmo. Não existe um propósito racional como tal, e discutir a superioridade de um objetivo sobre outro em termos de razão torna-se algo sem sentido. Do ponto de vista da abordagem subjetiva, tal discussão é possível apenas se ambos os propósitos servem a um terceiro propósito mais alto, isto é, se eles são meios e não fins[1].

A relação entre esses dois conceitos de razão não é simplesmente de oposição. Historicamente, ambos os aspectos subjetivo e objetivo da razão estiveram presentes desde o princípio, e a predominância do primeiro sobre o último se realizou no decorrer de um longo processo. A razão em seu sentido próprio de *logos*, ou *ratio*, sempre esteve essencialmente relacionada com o sujeito, com a sua faculdade de pensar. Todos os termos que denotavam essa faculdade foram outrora expressões subjetivas; assim, o termo

[1] A diferença entre esta conotação de razão e a concepção objetivista se assemelha, em certo grau, à diferença entre racionalidade funcional e substancial, tal como essas palavras são utilizadas na escola de Max Weber. O próprio Max Weber, contudo aderiu de modo tão definitivo à tendência subjetivista que não concebia qualquer racionalidade – nem mesmo uma racionalidade "substancial" – pela qual o homem pudesse discriminar um fim de outro. Se nossos impulsos, intenções e, finalmente, as nossas decisões últimas, devem ser a *priori* irracionais, a razão substancial se torna apenas uma agência de correlação e é pois, em si mesma, essencialmente "funcional". Embora as descrições do próprio Weber e dos seus seguidores da burocratização e monopolização do conhecimento tenham iluminado muitos dos aspectos sociais de transição da razão objetiva para a razão subjetiva (cf. particularmente as análises de Karl Mannheim *in Man and society*, Londres, 1940), o pessimismo de Max Weber em relação à possibilidade de compreensão e ação racional, tal como está expresso em sua filosofia (cf., eg., "Wissenschaft als Beruf", *in Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* Tubingen, 1922), é, em si mesmo, degrau básico na renúncia da filosofia e da ciência às suas aspirações de definirem o objetivo final do homem.

grego se origina de λÉγειυ, "dizer", denotando a faculdade subjetiva de falar. A faculdade subjetiva de pensar foi o agente crítico que dissolveu a superstição. Mas, ao denunciar a mitologia como falsa objetividade, isto é, como uma criação do sujeito, teve que usar conceitos que reconheceu como adequados. Assim, desenvolveu sempre uma objetividade em si própria. No platonismo, a teoria pitagórica dos números, que se originou da mitologia astral, transformou-se na teoria das idéias que procura definir o conteúdo supremo do pensamento como uma objetividade absoluta que fundamentalmente ultrapassa, embora esteja relacionada com a faculdade de pensar. A crise atual da razão consiste basicamente no fato de que até certo ponto o pensamento ou se tornou incapaz de conceber tal objetividade em si ou começou a negá-la como uma ilusão. Esse processo ampliou-se gradativamente até incluir o conteúdo objetivo de todo conceito racional. No fim, nenhuma realidade particular pode ser vista como racional *per se*; todos os conceitos básicos, esvaziados de seu conteúdo, vêm a ser apenas invólucros formais. Na medida em que é subjetivada, a razão se torna também formalizada[2].

A formalização da razão teve implicações teóricas e práticas de longo alcance. Se a concepção subjetivista é verdadeira, o pensamento em nada pode contribuir para determinar se qualquer objetivo em si mesmo é ou não desejável. A plausibilidade dos ideais, os critérios que norteiam nossas ações e crenças, os princípios orientadores da ética e da política, todas as nossas decisões supremas, tudo isso deve depender de fatores outros que não a razão. Presume-se que essas decisões sejam assunto de escolha e predileção, tornando-se sem sentido falar de verdade quando se

[2] Os termos subjetivação e formalização, embora a muitos respeitos não idênticos em significado, serão usados como praticamente equivalentes através deste livro.

fazem decisões práticas, morais ou estéticas. "Um juízo de fato", diz Russell[3], um dos pensadores mais objetivos entre os subjetivistas, — "pode ter uma propriedade chamada 'verdade', que se estabelece ou não de modo completamente independente daquilo que se possa pensar a respeito... Mas não consigo ver nenhuma propriedade à 'verdade', que pertença ou não a um julgamento ético. Isso, deve-se admitir, coloca a ética numa categoria diferente da ciência". Russell todavia, mais do que qualquer outro, é consciente das dificuldades em que tal teoria necessariamente se enreda. "Um sistema inconsistente pode muito bem conter menos falsidade do que um sistema consistente"[4]. A despeito de sua filosofia, que sustenta "serem subjetivos os valores éticos supremos"[5], ele parece diferenciar entre as qualidades morais objetivas das ações humanas e nossa percepção delas: "O que é horrível eu verei como horrível". Ele teve a coragem da inconsistência e assim, ao refutar certos aspectos da sua lógica antidialética, permanece de fato como um filósofo e um humanista ao mesmo tempo. Se ele se apegasse coerentemente à sua teoria científica, seria forçado a admitir que não existem ações horríveis ou condições desumanas, e que o mal que ele vê é apenas uma ilusão.

De acordo com tais teorias, o pensamento serve a qualquer empenho, bom ou mau. É o instrumento de todas as ações da sociedade, mas não deve tentar estabelecer os padrões da vida individual ou social, que se supõem ser estabelecidos por outras forças. Tanto em discussões laicas quanto no debate científico, a razão vem sendo comumente considerada uma faculdade intelectual de coordenação, cuja eficiência pode ser aumentada pelo uso

[3] 'Reply to criticisms', *in The philosophy of Bertrand Russell*, Chicago, 1944, p. 723.
[4] *Ibid.* p. 720.
[5] *Ibid.*

metódico e pela remoção de quaisquer fatores não-intelectuais, tais como as emoções conscientes ou inconscientes. A razão jamais dirigiu verdadeiramente a realidade social, mas hoje está tão completamente expurgada de quaisquer tendências ou preferências específicas que renunciou, por fim, até mesmo à tarefa de julgar as ações e o modo de vida do homem. Entregou-os à sanção suprema dos interesses em conflito aos quais nosso mundo parece estar realmente abandonado.

Esse desterro da razão a uma posição subordinada contrasta agudamente com as idéias dos pioneiros da civilização burguesa, os representantes espirituais e políticos da classe média ascendente, que foram unânimes em assinalar o papel de destaque da razão no comportamento humano, talvez mesmo o papel predominante. Eles definiram uma legislatura sábia como aquela cujas leis estão de acordo com a razão; as políticas nacional e internacional eram julgadas segundo o prisma de seguirem ou não as diretrizes da razão. Presumia-se que a razão regulasse as nossas preferências, nossas relações com os outros seres humanos e com a natureza. Pensava-se nela como uma entidade, um poder espiritual que vivia em cada homem. Este poder era considerado o supremo arbítrio, ou mais ainda, a força criativa que estava por trás das idéias e coisas às quais devíamos devotar nossas vidas.

Hoje, quando se é intimado a comparecer diante de um tribunal de trânsito, e o juiz indaga se a maneira de o acusado dirigir era racional, o que ele quer dizer é isto: Fez tudo que estava ao seu alcance para proteger a própria vida e propriedade e as de outras pessoas, e para obedecer à lei? Implicitamente ele participa do ponto de vista de que esses valores devem ser respeitados. O que se questiona é simplesmente a adequação do comportamento do interrogado em termos desses padrões geralmente reconhecidos. Na maior parte dos casos, ser racional significa não ser refratário, o que

por sua vez conduz ao conformismo com a realidade tal como ela é. O princípio de ajustamento à realidade é dado como certo. Quando se concebeu a idéia de razão, o que se pretendia alcançar era mais que a simples regulação da relação entre meios e fins: pensava-se nela como o instrumento para compreender os fins, para *determiná-los*. Sócrates morreu porque submeteu as idéias mais sagradas e correntes da sua comunidade e do seu país à crítica do *daimonion*, ou pensamento dialético, como Platão chamou. Ao fazê-lo, lutava ao mesmo tempo contra o conservadorismo ideológico e contra o relativismo mascarado de progresso mas na verdade subordinado aos interesses pessoais e profissionais. Em outras palavras: lutava contra a razão subjetiva e formalista advogada pelos outros sofistas. Sócrates sustentava que a razão, concebida como compreensão universal, devia determinar as crenças, regular as relações entre os homens, e entre o homem e a natureza.

Embora a sua doutrina possa ser considerada a origem filosófica do conceito de sujeito como juiz supremo do bem e do mal, ele falou da razão e de seus veredictos não como simples nomes e convenções, mas como reflexos da verdadeira natureza das coisas. Por negativistas que tenham sido os seus ensinamentos, eles implicavam a idéia da verdade absoluta e eram apresentados como percepções objetivas, quase como revelações. O seu *daimonion* era mais propriamente um deus espiritual, mas não era menos real do que se acreditava serem os outros deuses. Presumia-se que o seu nome denotava uma força viva. Na filosofia de Platão o poder socrático de intuição e consciência, o novo deus dentro do sujeito individual, destronou, ou pelo menos transformou, os seus rivais na mitologia grega. Estes se tornaram idéias. Mas não se coloca a questão de serem eles simples criaturas, produtos ou conteúdos semelhantes às sensações do sujeito, de acordo com a teoria do subjetivismo idealista. Ao contrário, preservam ainda algumas das

prerrogativas dos velhos deuses: ocupam uma esfera mais alta e mais nobre do que a dos humanos, são modelos, são imortais. O *daimonion* por sua vez transformou-se na alma, e a alma é o olho que pode perceber as idéias. Revela-se como a visão da verdade ou como a faculdade do sujeito individual de perceber a ordem eterna das coisas e, conseqüentemente, a linha de ação a ser seguida na ordem temporal.

Assim, por um lado o termo razão objetiva denota como essência uma estrutura inerente à realidade que por si mesma exige um modo específico de comportamento em cada caso, seja uma atitude prática ou seja teórica. Por outro lado, o termo razão objetiva pode também designar o próprio esforço e capacidade de refletir tal ordem objetiva. Todo mundo conhece situações que, pela própria natureza, e inteiramente à parte de qualquer interesse do sujeito, exigem uma linha definida de ação: por exemplo, uma criança ou um animal em afogamento iminente, uma população esfomeada, ou uma doença individual. Cada uma dessas situações fala por si mesma uma linguagem. Contudo, desde que são apenas segmentos da realidade, cada uma delas poderá ser negligenciada por existirem estruturas mais abrangentes que exigem outras linhas de ação igualmente independentes de desejos e interesses pessoais.

Os sistemas filosóficos de razão objetiva implicam a convicção de que se pode descobrir uma estrutura fundamental ou totalmente abrangente do ser e de que disso se pode derivar uma concepção do destino humano. Entendem a ciência, quando digna desse nome, como o empreendimento de tal reflexão ou especulação. Opõem-se a qualquer epistemologia que reduza a base objetiva do nosso entendimento a um caos de dados não-coordenados e identifique nosso trabalho científico com a mera organização, classificação ou computação de tais dados. Essas últimas atividades, nas quais a razão subjetiva tende a ver a principal função da ciência, são, à luz

dos sistemas clássicos de razão objetiva, subordinadas especulações. A razão objetiva aspira a substituir a religião tradicional pelo pensamento filosófico metódico e tornar-se assim uma fonte de tradição por si mesma. Seu ataque à mitologia é talvez mais sério do que o da razão subjetiva, a qual, abstrata e formalística como ela própria se concebe, tende a abandonar a luta com a religião e a estabelecer duas classificações diversas, uma para a ciência e para a filosofia, e outra para a mitologia institucionalizada, reconhecendo, assim, ambas. Para a filosofia da razão objetiva, tal saída não é possível. Desde que sustenta o conceito de verdade objetiva, é forçada a tomar uma posição positiva ou negativa em relação ao conteúdo da religião estabelecida. Portando, a crítica das crenças sociais em nome da razão objetiva é muito mais poderosa — embora às vezes menos direta e agressiva — do que a crítica realizada em nome da razão subjetiva.

Nos tempos modernos, a razão tem revelado uma tendência para dissolver o seu próprio conteúdo objetivo. É verdade que na França do século XVI o conceito de uma vida dominada pela razão como suprema força obteve novos avanços. Montaigne adaptou-o à vida individual, Bodin à vida das nações, e De l'Hôpital praticou-o na política. A despeito de certas declarações céticas da parte desses homens, suas obras promoveram a abdicação da religião em favor da razão como suprema autoridade intelectual. Por essa época, entretanto, a razão adquiriu uma nova conotação, que encontrou a mais alta expressão na literatura francesa e de certo modo é ainda preservada no moderno uso popular. Tomou o significado de uma atitude conciliatória. Diferenças em matéria de religião, as quais, com o declínio da igreja medieval, tornaram-se o terreno favorito para o debate de tendências políticas opostas, não eram mais levadas a sério e nenhum credo ou ideologia era considerado digno de ser defendido até a morte. Esse conceito de razão era sem dúvida o mais humano, mas era ao mesmo tempo mais fraco do que o conceito religioso de verdade, mais dócil aos interesses predominantes, mais adaptável à realidade como ela era, e por isso mesmo arriscado desde o princípio a render-se ao "irracional".

A razão denotava então o ponto de vista dos *scholars*, estadistas e humanistas, que julgavam os conflitos de doutrinas religiosas mais ou menos desprovidos de significado em si mesmos, e consideravam-nos como *slogans* ou artifícios propagandísticos de facções políticas diversas. Para os humanistas não havia qualquer incoerência em que um povo vivesse sob determinado governo e determinadas fronteiras e ainda assim professasse religiões diferentes. Tal governo tinha propósitos puramente seculares. Não estava dentro das suas intenções, como Lutero pensava, disciplinar e castigar a fera humana, mas apenas criar condições favoráveis para o comércio e a indústria, para solidificar a lei e a ordem, para assegurar aos seus cidadãos a paz dentro do país e a proteção fora do mesmo. Em relação ao indivíduo, a razão exercia agora o mesmo papel que exercia na política através do estado soberano, e que se relacionava com o bem-estar do povo e se opunha ao fanatismo e à guerra civil.

O divórcio entre razão e religião marca uma etapa no enfraquecimento do aspecto objetivo da primeira, e um grau mais alto de sua formalização, como se tornou depois manifesto durante o período do Iluminismo. Mas no século XVII o aspecto objetivo da razão ainda predominava, pois o principal esforço da filosofia racionalista foi formular uma doutrina do homem e da natureza que pudesse preencher a função intelectual — pelo menos para os setores privilegiados da sociedade — que a religião tinha preenchido anteriormente. Desde os tempos da Renascença os homens tentaram idear uma doutrina tão ampla quanto a teologia e que

valesse por si própria, em vez de aceitar de uma autoridade espiritual os seus valores e objetivos supremos. A filosofia se vangloriava de ser o instrumento de explicação e revelação do conteúdo da razão como reflexo da verdadeira natureza das coisas e do correto modelo de vida. Spinoza, por exemplo, pensava que a compreensão interna da essência da realidade, da estrutura harmoniosa do universo eterno, desperta necessariamente o amor por este universo. Para ele, a conduta ética é inteiramente determinada por tal penetração da natureza, assim como a nossa devoção a uma pessoa pode ser determinada pela compreensão da sua grandeza ou do seu gênio. Os temores e as paixões mesquinhas, alheias ao grande amor do universo, que é o próprio *logos*, se esvairão, segundo Spinoza, uma vez que seja bastante profunda a nossa compreensão da realidade.

Os outros grandes sistemas racionalistas do passado também enfatizam que a razão se reconhece na natureza das coisas, e que a atitude humana correta deriva de tal compreensão. Essa atitude não é a mesma para todos os indivíduos, porque a situação de cada um é única. Existem diferenças geográficas e históricas, bem como diferenças de idade, sexo, habilitações, status social etc. Contudo, tal compreensão é universal na medida que a sua conexão lógica com a atitude humana é, teoricamente, evidente por si mesma para cada sujeito imaginável dotado de inteligência. Sob a filosofia da razão, a compreensão da condição de um povo escravizado, por exemplo, poderia induzir um jovem a lutar pela sua libertação, mas permitiria que o seu pai ficasse em casa e lavrasse a terra. Apesar de tais diferenças em suas conseqüências, a natureza lógica dessa compreensão é visivelmente inteligível a todas as pessoas em geral.

Embora esses sistemas filosóficos racionalistas não tenham obtido tantas adesões quanto a religião pretendeu, foram apreciados como esforços para fixar o significado e as exigências da realidade e para apresentar as verdades que são comuns a todos. Seus autores pensavam que o *lumen nuturale*, a compreensão natural ou a luz da razão, era suficiente também para penetrar tão profundamente no interior da criação que nos pudesse fornecer chaves para harmonizar a vida humana com a natureza, tanto no mundo externo quanto dentro do próprio ser do homem. Eles conservaram Deus, mas não a graça; pensavam que o homem podia alcançar todos os seus propósitos, fossem de conhecimento teórico ou de decisão prática, sem precisar recorrer a uma *lumen supranaturale*. Suas reproduções especulativas do universo, e não as epistemologias sensualísticas — Giordano Bruno e não Telésio, Spinoza e não Locke — chocaram-se diretamente com a religião tradicional, porque as aspirações intelectuais dos metafísicos eram muito mais relacionadas com as doutrinas de Deus, a Criação e os significados da vida do que as teorias dos empiristas.

Nos sistemas filosóficos e políticos do racionalismo, a ética cristã foi secularizada. Os objetivos visados na atividade social e individual derivavam da suposição de existirem certas idéias inatas ou intuições evidentes por si mesmas, e se ligavam assim ao conceito de verdade objetiva, embora esta verdade não fosse mais vista como garantida por qualquer dogma extrínseco às exigências do próprio pensamento. Nem a Igreja nem os emergentes sistemas filosóficos separaram o saber, a ética, a religião e a política. Mas a unidade fundamental de todas as crenças humanas, enraizada numa ontologia cristã comum, foi gradativamente dissipada, e as tendências relativistas que tinham sido explícitas nos pioneiros da ideologia burguesa tais como Montaigne, e que foram depois temporariamente impelidas para o segundo plano pelos metafísicos racionalistas, se afirmaram vitoriosamente em todas as atividades culturais.

Naturalmente, como ficou sugerido acima, quando a filosofia começou a suplantar a religião, sua intenção não era abolir a verdade objetiva, mas apenas tentar dotá-la de novo fundamento. A controvérsia em torno da natureza do absoluto não foi a área principal em que os metafísicos foram perseguidos e torturados. A questão real era se a revelação ou a razão, a teologia ou a filosofia, seria a agência principal para determinar e expressar a verdade suprema. Assim como a igreja defendia a capacidade, o direito e o dever de ensinar às pessoas como o mundo havia sido criado, qual a sua finalidade, e como todos deveriam se comportar, também a filosofia defendia a capacidade, o direito e o dever da mente de descobrir a natureza das coisas e derivar desta compreensão os modos corretos da atividade humana. O catolicismo e a filosofia racionalista européia estavam em total acordo sobre a existência de uma realidade em relação à qual pudesse ser alcançada tal compreensão; na verdade, a suposição desta realidade era o terreno comum em que tinham lugar os seus conflitos.

As duas forças intelectuais em desavença com essa pressuposição particular eram o Calvinismo, através de sua doutrina do *Deus absconditus*, e o empirismo, através de sua noção, primeiro implícita e depois explícita, de que a metafísica se relacionava exclusivamente com pseudoproblema. Mas a Igreja Católica se opunha à filosofia precisamente porque os novos sistemas metafísicos afirmavam a possibilidade de uma compreensão que por si mesma deveria determinar as decisões morais e religiosas do homem.

Posteriormente a ativa controvérsia entre religião e filosofia terminou num empate, porque as duas foram consideradas ramos separados da cultura. As pessoas se reconciliaram gradativamente com a idéia de que cada um vive a sua própria vida dentro dos muros do seu comportamento cultural, tolerando o outro. A neutralização da religião, hoje reduzida ao status de um bem

cultural entre vários outros, contradisse a sua exigência "total" de incorporar a verdade objetiva, e também castrou-a. Embora a religião permaneça respeitada na aparência, a sua neutralização abriu caminho para a sua eliminação como agente da objetividade espiritual e por fim para a abolição do conceito de tal objetividade, modelado segundo a idéia de absoluto da revelação religiosa.

Na realidade os conteúdos, tanto da filosofia quanto da religião, foram profundamente afetados por esse aparente apaziguamento pacífico do seu conflito original. Os filósofos do Iluminismo atacaram a religião em nome da razão; e afinal o que eles mataram não foi a Igreja mas a metafísica e o próprio conceito de razão objetiva, a fonte de poder de todos os seus esforços. A razão como órgão destinado a perceber a verdadeira natureza da realidade e determinar os princípios que guiam a nossa vida começou a ser considerada como obsoleta. Especulação é sinônimo de metafísica, e metafísica é sinônimo de mitologia e superstição. Podemos dizer que a história da razão ou do Iluminismo, desde os seus primórdios na Grécia até os dias atuais, conduziu a um estado de coisas em que até mesmo a palavra razão é suspeita de conotar alguma entidade mitológica. A razão se liquidou a si mesma como agente de compreensão ética, moral e religiosa. O Bispo Berkeley, filho legítimo do nominalismo, exaltado partidário protestante e iluminista positivista ao mesmo tempo, dirigiu um ataque contra tais conceitos gerais, inclusive o conceito de um conceito geral, há duzentos anos. De fato, a sua campanha resultou vitoriosa em toda a linha. Berkeley, em contradição parcial com a sua própria teoria, conservou alguns conceitos gerais, tais como mente, espírito e causa. Mas eles foram eliminados com eficiência por Hume, o pai do positivismo moderno.

Aparentemente a religião tirou proveito dessa evolução dos fatos. A formalização da razão colocou-a a salvo de qualquer

ataque sério da parte dos metafísicos ou da teoria filosófica, e esta segurança parece tê-la tornado um instrumento social extremamente prático. Ao mesmo tempo, contudo, essa neutralidade significa a destruição do seu verdadeiro espírito, a sua relação com a verdade, que outrora se acreditava ser a mesma na ciência, na arte e na política, e para toda a humanidade. A morte da razão especulativa, a princípio serva da religião e depois sua antagonista, pôde revelar-se catastrófica para a própria religião.

Todas essas conseqüências estavam contidas em germe na idéia burguesa de tolerância, que é ambivalente. Por um lado, tolerância significa liberdade frente às normas da autoridade dogmática; por outro lado, conduz a uma atitude de neutralidade em relação a todo conteúdo espiritual, que se submete assim ao relativismo. Cada domínio cultural preserva a sua "soberania" em relação à verdade universal. O modelo de divisão social do trabalho se transfere automaticamente para a vida do espírito, e esta divisão do reino da cultura é um corolário da substituição da verdade objetiva pela razão formalizada, essencialmente relativista.

As implicações políticas da metafísica racionalista puseram-se em evidência no século XIX, quando através das revoluções americana e francesa, o conceito de nação tornou-se um princípio diretor. Na história moderna este conceito tendeu a substituir a religião como o motivo supremo, ultra-individual, na vida humana. A nação retira a sua autoridade da razão e não da revelação, sendo a razão concebida assim como um conjunto de percepções intelectuais fundamentais, inatas ou desenvolvidas pela especulação, não como uma atuação simplesmente relacionada com os meios de efetivar essas percepções.

O interesse por si mesmo, no qual algumas teorias de direito natural e filosofias hedonísticas tentaram colocar uma ênfase fundamental, era considerado como apenas umas dessas percepções, visto como enraizado na estrutura objetiva do universo e formando assim uma parte do sistema total de categorias. Na era industrial, a idéia de interesse pessoal conquistou gradativamente o primeiro plano e finalmente suprimiu os outros motivos considerados fundamentais ao funcionamento da sociedade; esta atitude predominou nas principais correntes de pensamento e, durante o período do liberalismo, na mentalidade pública. Mas o mesmo processo trouxe à superfície as contradições entre a teoria do interesse pessoal e a idéia de nação. A filosofia confrontou-se então com a alternativa de aceitar as conseqüências anárquicas dessa teoria ou tornar-se presa do nacionalismo irracional, muito mais tingido de romantismo do que a teoria das idéias inatas que predominou no período mercantilista.

O imperialismo intelectual do princípio abstrato do interesse pessoal — núcleo da ideologia oficial do liberalismo — indicou a crescente cisma entre essa ideologia e as condições sociais dentro das nações industrializadas. Uma vez que essa divisão se torne fixada na mentalidade pública, nenhum princípio racional eficaz de coesão social subsiste. A idéia da comunidade nacional (*Volksgemeinschaft*), primeiro erguida como um ídolo, pode subseqüentemente ser mantida apenas pelo terror. Isso explica a tendência do liberalismo de inclinar-se ao Fascismo e dos representantes intelectuais e políticos do liberalismo de fazer a paz com os seus oponentes. Essa tendência, com tanta freqüência demonstrada na recente história européia, pode se originar, à parte suas causas econômicas, das contradições inatas entre o princípio subjetivista de interesse pessoal e a idéia de razão que ele pretende expressar. Em sua origem, a constituição política foi ideada como uma expressão de princípios concretos fundados na razão objetiva; as idéias de justiça, igualdade, felicidade, democracia, propriedade, todas se proclamavam corresponder à razão, emanar da razão.

Posteriormente, o conteúdo da razão foi arbitrariamente reduzido a ser simplesmente uma parte deste conteúdo, em sua extensão, e apenas a um dos seus princípios, na sua composição; o particular tomou o lugar do universal. Este *tour de force* no domínio intelectual preparou o terreno para o uso da força no domínio político.

Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. No aspecto formalista da razão subjetiva, sublinhado pelo positivismo, enfatiza-se a sua não-referência a um conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, enfatiza-se a sua submissão a conteúdos heterônimos. A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la. Os conceitos se reduziram a síntese das características que vários espécimes têm em comum. Pela denotação da semelhança, os conceitos eliminaram o incômodo de enumerar qualidades e servem melhor assim para organizar o material de conhecimento. São pensados como simples abreviações dos itens a que se referem. Qualquer uso dos conceitos que transcenda a sumarização técnica e auxiliar dos dados factuais foi eliminado como um último vestígio de superstição. Os conceitos foram "aerodinamizados", racionalizados, tornaram-se instrumentos de economia de mão-de-obra. É como se o próprio pensamento tivesse se reduzido ao nível do processo industrial, submetido a um programa estrito, em suma, tivesse se tornado uma parte e uma parcela da produção. Toynbee[6] descreveu algumas das conseqüências desse processo no ato de escrever a História. Ele fala da "tendência para o oleiro tornar-se escravo do seu barro... No mundo da ação, sabemos como é desastroso tratar animais ou seres humanos como se eles fossem paus e

[6] *A Study of History*, 2ª ed., Londres, 1935, vol. I, p. 7.

pedras. Por que devíamos supor que esse tratamento fosse menos equivocado no mundo das idéias"?

Quanto mais as idéias se tornam automáticas, instrumentalizadas, menos alguém vê nelas pensamentos com um significado próprio. São consideradas como coisas, máquinas. A linguagem tornou-se apenas mais um instrumento no gigantesco aparelho de produção da sociedade moderna. Qualquer sentença que não seja equivalente a uma operação nesse aparelho parece a um leigo tão sem sentido como pareceria aos semanticistas contemporâneos, os quais sugerem que a sentença puramente simbólica e operacional, isto é, a sentença puramente sem sentido, faz sentido. O significado é suplantado pela função ou efeito no mundo das coisas e eventos. Desde que as palavras não sejam usadas de modo evidente para calcular tecnicamente probabilidades adequadas ou para outros propósitos práticos, entre os quais se inclui o recreio e a distração, arriscam-se a serem suspeitas de alguma espécie de interesse comercial, pois a verdade não é um fim por si mesmo.

Na era do relativismo, quando até mesmo as crianças olham para as idéias como se fossem anúncios ou explicações, o próprio medo de que a linguagem possa ainda abrigar resíduos mitológicos dotou as palavras de um novo caráter mitológico. A verdade e as idéias foram radicalmente funcionalizadas e a linguagem é considerada como um mero instrumento, seja para a estocagem e comunicação dos elementos intelectuais da produção, seja para a orientação das massas. Ao mesmo tempo a linguagem tira a sua vingança, revertendo ao seu estágio mágico. Como nos tempos da magia, cada palavra é considerada uma força poderosa que pode destruir a sociedade e pela qual aquele que fala deve ser responsabilizado. De acordo com isso, a busca da verdade, sob controle social, é cerceada. A diferença entre pensamento e ação é anulada. Assim, todo pensamento é considerado como um ato; toda refle-

xão é uma tese; e toda tese uma divisa ou um lema. Todo mundo é interpelado pelo que diz ou pelo que não diz. Tudo e todo mundo é classificado e rotulado. A qualidade do humano que impede a identificação do indivíduo com uma classe é "metafísica" e não tem lugar na epistemologia empirista. O pequeno compartimento em que um homem é encaixado circunscreve o seu destino. Assim que um pensamento ou uma palavra se torna um instrumento, podemos nos dispensar de "pensar" realmente isso, isto é, de examinar detidamente os atos lógicos envolvidos na formulação verbal desse pensamento ou palavra. Como já se tem afirmado, com freqüência e corretamente, a vantagem da matemática — o modelo de todo o pensamento neopositivista — reside justamente nessa "economia intelectual". Complicadas operações lógicas são levadas a efeito sem real desempenho de todos os atos intelectuais em que estão baseados os símbolos matemáticos e lógicos. Tal mecanização é na verdade essencial à expansão da indústria; mas se isso se torna a marca característica das mentalidades, se a própria razão é instrumentalizada, tudo isso conduz a uma espécie de materialidade e cegueira, torna-se um fetiche, uma entidade mágica que é aceita ao invés de ser intelectualmente aprendida.

Quais são as conseqüências da formalização da razão? Justiça, igualdade, felicidade, tolerância, todos os conceitos que, como já se disse, foram nos séculos precedentes julgados inerentes ou sancionados pela razão, perderam as suas raízes intelectuais. Ainda permanecem como objetivos e fins, mas não há mais uma força racional autorizada para avaliá-los e ligá-los a uma realidade objetiva. Endossados por veneráveis documentos históricos, podem ainda gozar de certo prestígio, e alguns estão presentes nas leis supremas dos maiores países. Contudo, falta-lhes a confirmação da razão em seu sentido moderno. Quem pode dizer que qualquer um desses ideais é mais estritamente relacionado com a

verdade do que o seu oposto? Segundo a filosofia do intelectual médio moderno, só existe uma autoridade, a saber, a ciência, concebida como classificação de fatos e cálculo de probabilidades. A afirmação de que a justiça e a liberdade são em si mesmas melhores do que a injustiça e a opressão é, cientificamente, inverificável e inútil. Começa a soar como se fosse sem sentido, do mesmo modo que o seria a afirmação de que o vermelho é mais belo do que azul, ou de que um ovo é melhor do que leite.

Quanto mais emasculado se torna o conceito de razão, mais facilmente se presta à manipulação ideológica e à propagação das mais clamorosas mentiras. O avanço do Iluminismo dissolve a idéia de razão objetiva, dogmatismo e superstição; mas com freqüência a reação e o obscurantismo tiraram muito proveito dessa evolução. Interesses adquiridos que se opõem aos tradicionais valores humanitários apelarão para a razão neutralizada e impotente em nome do "senso comum". Essa desvitalização de conceitos básicos pode ser seguida através da História. Na Convenção Constitucional Americana de 1787, John Dickinson, da Pensilvânia, estabeleceu um contraste entre experiência e razão, ao dizer: "A experiência deve ser nosso único guia. A razão pode nos desorientar" [7]. Ele queria acautelar contra um idealismo demasiado radical. Posteriormente os conceitos se esvaziaram de tal modo de sua substância, que poderiam ser usados sinonimamente para advogar a opressão. Charles O'Conor, um célebre advogado do período anterior à Guerra Civil, indicado uma vez para a presidência por uma facção do Partido Democrático, argumentou — após descrever os benefícios da servidão compulsória: "Insisto que a escravidão do negro não é injusta; é justa, sábia e benéfica...

[7] Cf. Morrison and Commager, *The Growth of the American Republic*, New York, 1942, vol. I, p. 281.

Insisto em que a escravidão do negro... é ordenada pela natureza. Submetendo-nos ao claro decreto da natureza, e aos ditames de uma sólida filosofia, devemos declarar essa instituição justa, benigna, legal e adequada"[8]. Embora O'Conor ainda use as palavras natureza, filosofia e justiça, elas estão formalizadas e não podem se levantar contra o que ele considera serem os fatos e a experiência. A razão subjetiva se conforma a qualquer coisa. Pode se prestar ao uso tanto dos adversários quanto dos defensores dos tradicionais valores humanitários. Fundamenta, como se vê no exemplo de O'Conor, tanto a ideologia do lucro e da reação quanto a ideologia do progresso e da revolução.

Outro porta-voz do escravagismo, Fitzhugh, autor de *Sociology for the South*, parece lembrar-se que outrora a filosofia bateu-se por idéias concretas e princípios, e por isso a ataca em nome do senso comum. Expressa assim, embora de forma distorcida, o conflito entre os conceitos de razão subjetiva e objetiva.

> Homens de sólido julgamento geralmente dão razões erradas para as suas opiniões, porque não têm mentes abstratas... A filosofia os vence totalmente na discussão, embora o instinto e o senso comum estejam certos e a filosofia errada. A filosofia está sempre errada e o senso comum sempre certo, porque a filosofia é desatenta e raciocina a partir de premissas estreitas e insuficientes[9].

[8] *A Speech at the Union Meeting* – at the Academy of Music, New York City, December 19, 1859, reimpresso sob o título "Negro slavery not unjust", pelo *New York Herald Tribune*.

[9] George Fitzhugh, *Sociology for the South or the Failure of Free Society*, Richmond, Va., 1854, pp. 118-19.

Receando os princípios idealistas, o pensamento como tal, os intelectuais e os utopistas, o autor se vangloria do seu senso comum, que não vê erro na escravidão.

Os ideais e conceitos básicos dos metafísicos racionalistas estavam enraizados no conceito do universalmente humano, da espécie humana, e sua formalização implica que eles foram separados do seu conteúdo humano. Como essa desumanização do pensamento tem afetado os próprios fundamentos da nossa civilização, isso pode ser ilustrado pela análise do princípio da maioria, que é inseparável do princípio da democracia. Aos olhos do homem médio, o princípio da maioria é com freqüência não só um substituto como um aperfeiçoamento da razão objetiva: desde que os homens são, no fim de contas, os melhores juízes dos seus próprios interesses, as resoluções de uma maioria, supõe-se, são certamente tão válidas para uma comunidade como as intuições de uma chamada razão superior. Contudo, a contradição entre intuição e princípio democrático, concebida em termos tão toscos, é apenas imaginária. Pois o que quer dizer que "um homem conhece melhor os seus interesses"? Como adquiriu ele esse conhecimento, o que prova que o seu conhecimento é correto? Na proposição "Um homem conhece..." há uma referência implícita a uma agência que não é totalmente arbitrária, e que é incidental a qualquer espécie de razão sustentar não somente os fins mas igualmente os meios. Se essa agência se revelasse ser outra vez simplesmente a maioria, toda a argumentação seria tautológica.

A grande tradição filosófica que contribuiu para fundar a democracia, não teve culpa dessa tautologia, pois baseou os princípios de governo em hipóteses mais ou menos especulativas: por exemplo, a hipótese de que a mesma substância espiritual ou consciência moral está presente em cada ser humano. Em outras palavras, o respeito pela maioria estava baseado na convicção de que ele mesmo

independe das resoluções da maioria. Locke ainda falou do acordo da razão natural com a revelação, em relação aos direitos humanos[10]. Sua teoria de governo reporta-se tanto às afirmações da razão quanto da revelação. Presume-se que ambas ensinem serem os homens "todos livres, iguais e independentes por natureza"[11].

A teoria do conhecimento de Locke é um exemplo daquela traiçoeira lucidez de estilo que une os opostos simplesmente apagando as nuanças. Ele não cuidou de diferenciar muito claramente entre experiência sensual e racional, atomística e estrutural, nem indicou se o estado de natureza do qual derivou o direito natural era inferido por processos lógicos ou percebido pela intuição. Entretanto, parece estar suficientemente claro que a liberdade "pela natureza" não é idêntica à liberdade de fato. Sua doutrina política é baseada mais na compreensão racional e em deduções do que na pesquisa empírica.

O mesmo pode ser dito do discípulo de Locke, Rousseau. Quando este declarou que a renúncia à liberdade é contra a natureza do homem, porque desse modo as ações do "homem" seriam destituídas de toda moralidade e sua vontade privada de toda liberdade,[12] ele sabia muito bem que a renúncia à liberdade não era contra a natureza empírica do homem; ele próprio criticou amargamente indivíduos, grupos e nações por renunciarem à liberdade. Referiu-se mais à substância espiritual do homem do que a uma atitude psicológica. Sua doutrina do contrato social é derivada de uma doutrina filosófica do homem, segundo a qual o princípio da maioria corresponde, mais do que o princípio do poder, à natureza humana, tal como esta é descrita no pensamento especulativo. Na história da filosofia social até mesmo o termo "senso comum" está inseparavelmente ligado à idéia da verdade

[10] *Locke on Civil Government*, Second Treatise, cap. V, Everyman's Library, p. 129.
[11] *Ibid*, cap. VIII, p. 164.
[12] *Contrat Social*, vol. 1, p. 4.

evidente por si mesma. Foi Thomas Reid que, doze anos antes da época do famoso panfleto de Paine e da Declaração de Independência, identificou os princípios do senso comum com verdades evidentes por si mesmas, reconciliando assim o empirismo com a metafísica racionalista.

Destituído do seu fundamento racional, o princípio democrático torna-se exclusivamente dependente dos chamados interesses do povo, e estes são funções das forças econômicas cegas ou mais do que conscientes. Não oferecem quaisquer garantias contra a tirania[13]. No período do sistema de livre mercado, por exemplo, as instituições baseadas na idéia dos direitos humanos foram aceitas por muita gente como um bom instrumento de controle do governo e manutenção da paz. Mas se a situação muda, se poderosos grupos econômicos acham útil estabelecer uma ditadura e abolir a regra da maioria, nenhuma objeção fundada na razão pode se opor à sua ação. Se eles têm uma real oportunidade de êxito, seriam simplesmente tolos de não aproveitá-la. A única consideração que poderia detê-los seria a possibilidade de que os seus próprios interesses estivessem em risco, sem ter nada a ver com a violação da verdade ou da razão. Uma vez que o fundamento filosófico da democracia desmoronou, a afirmação de que a ditadura é má só é válida racionalmente para aqueles que não são seus beneficiários,

[13] A ansiedade do editor de Tocqueville, ao falar dos aspectos negativos do princípio de maioria, era supérflua (cf. *Democracy in America*, New York, 1898, vol. I, pp. 334-5, nota). O editor afirma que "é apenas uma figura de retórica dizer que a maioria do povo faz as leis", lembra que estas são feitas de fato pelos delegados do povo. Ele podia acrescentar que se Tocqueville falava da mania da maioria, Jefferson, numa carta citada por Tocqueville, falava da "tirania das legislaturas", *The writings of Thomas Jefferson*, Definitive Edition, Washington, D.C., 1905, vol. VII, p. 312. Jefferson tinha tais desconfianças de cada departamento do governo numa democracia, "seja legislativo ou executivo", que se opôs à manutenção de um exército permanente. Cf. ibid., p. 323.

e não existe obstáculo teórico para a transformação desta afirmação em seu oposto.

Os homens que fizeram a Constituição dos Estados Unidos consideraram como "a lei fundamental de toda sociedade, a *lex majoris partis*"[14], mas estavam longe de substituir os veredictos da razão pelos da maioria. Quando constituíram um inventivo sistema de controles e compensações na estrutura do governo, sustentaram, como fez Noah Webster, que "os poderes de que o Congresso está investido são amplos, mas se presume que não sejam demasiado amplos"[15]. Ele chamou o princípio da maioria de "uma doutrina universalmente reconhecida como verdade intuitiva"[16] e viu nele uma entre outras idéias naturais de dignidade semelhante. Para esses homens, não havia princípio que não retirasse a sua autoridade de uma fonte metafísica ou religiosa. Dickinson considerou o governo e sua responsabilidade como "fundados na natureza do homem, isto é, na vontade do seu Criador e portanto... sagrado. É pois uma ofensa contra o Céu violar essa confiança"[17].

O princípio da maioria em si não foi, certamente, considerado como uma garantia de justiça. "A maioria", diz John Adams,[18] "tem abusado eternamente, sem qualquer exceção, dos direitos da minoria". Acreditava-se que esses direitos e todos os outros princípios fundamentais fossem verdade intuitiva. Eles derivavam, direta ou indiretamente, de uma tradição filosófica que nessa época ainda estava viva. Pode-se localizar seu precedente, através

[14] *Ibid.*, p. 324.
[15] "An examination into the leading principles of the Federal Constitution..." in *Pamphlets on the Constitution of the United States*, ed. por Paul L. Ford, Brooklyn, N.Y., 1888, p. 45.
[16] *Ibid.*, p. 30.
[17] *Ibid.*, "Letters of Fabius", p. 181.
[18] Charles Beard, *Economic Origin of Jeffersonian Democracy*, New York, 1915, p. 305.

da história do pensamento ocidental, em suas raízes religiosas e mitológicas, e é dessas origens que eles preservaram o aspecto "terrífico" que Dickinson menciona.

Tal herança é inútil para a razão subjetiva. Esta mostra a verdade como um costume e portanto a despe de sua autoridade espiritual. Hoje a idéia da maioria, privada de seus fundamentos racionais, assumiu um aspecto completamente irracional. Toda a idéia filosófica, ética e política — tendo sido cortado o cordão umbilical que ligava essas idéias a suas origens históricas — tende a tornar-se o núcleo de uma nova mitologia, e esta é uma das razões por que o avanço do Iluminismo tende a reverter, até certo ponto, para a superstição e a paranóia. O princípio da maioria, na forma de veredictos populares sobre todo e qualquer assunto, implementado por toda espécie de escrutínios e modernas formas de comunicação, tornou-se a força soberana à qual o pensamento tem de prover. É um novo deus, não no sentido em que os arautos das grandes revoluções o conceberam, isto é, como um poder de resistência à injustiça existente, mas como um poder de resistência a qualquer coisa que não se acomode. Quanto mais o julgamento do povo é manipulado por toda espécie de interesses, mais a maioria é apresentada como árbitro na vida cultural. Presume-se que justifique os representantes da cultura em todos os seus domínios, até os produtos de arte e literatura que enganam as massas. Quanto mais a propaganda científica faz da opinião pública um simples instrumento de forças obscuras, mais a opinião pública surge como um substitutivo da razão. Esse ilusório triunfo do progresso democrático consome a substância intelectual da qual tem vivido a democracia.

Não só os conceitos orientadores da moral e da política, tais como liberdade, igualdade ou justiça, mas todos os objetivos e fins específicos em todas as áreas da vida foram afetados por essa

dissociação entre as aspirações humanas e as potencialidades da idéia de verdade objetiva. Segundo os padrões correntes, os bons artistas não servem melhor à verdade do que os bons guardas de prisão, banqueiros ou criadas domésticas. Se tentássemos argumentar que o ofício de um artista é mais nobre, nos replicariam que tal afirmação não tem sentido pois enquanto a eficiência de duas criadas pode ser comparada tendo como base a relativa limpeza, honestidade, capacidade etc., de cada uma delas, não há meio de se estabelecer comparação entre uma criada e um artista. Contudo, uma análise acurada mostraria que na sociedade moderna existe um padrão de medida implícito tanto para a arte quanto para o trabalho não especializado, a saber, o tempo, pois a qualidade no sentido de uma eficiência específica é uma função do tempo.

Pode ser igualmente sem sentido dizer que um modo particular de vida, uma religião, uma filosofia, é melhor ou mais verdadeira do que outra. Desde que os fins não são mais determinados à luz da razão, é também impossível dizer que um sistema econômico e político não importa o quanto cruel e despótico ele seja, é menos racional do que outro. Segundo a razão formalizada, o despotismo, a crueldade e a opressão não são maus em si mesmos; nenhuma operação racional endossaria um veredicto contra a ditadura se os responsáveis por tal operação pudessem dela tirar algum proveito. Frases como "a dignidade do homem" ou implicam um avanço dialético no qual a idéia do direito divino é preservada e transcendida, ou se transformam em *slogans* triviais cuja vacuidade se revela assim que se busca indagar sobre o seu significado específico. Sua vida depende, por assim dizer, das lembranças inconscientes. Se um grupo de pessoas esclarecidas se ocupa em lutar até mesmo contra o maior dos males imagináveis, a razão subjetiva consideraria quase impossível simplesmente assinalar a natureza do mal e a natureza da humanidade, o que torna a luta

imperativa. Muitos indagariam imediatamente quais os verdadeiros motivos da luta. Teria que ser afirmado que as razões são realistas, quer dizer, que correspondem a interesses pessoais, ainda que, para a maioria das pessoas, essas razões sejam mais difíceis de serem entendidas do que o silencioso apelo da própria situação.

O fato de que o homem médio ainda pareça apegado aos velhos ideais pode ser argüido para contradizer esta análise. Formulada em termos gerais, a objeção pode ser de que existe uma força que prevalece sobre os efeitos destrutivos da razão formalizada; a saber, a concordância em relação a um comportamento e valores geralmente aceitos. Afinal de contas, há uma porção de idéias que nos ensinaram a respeitar e acalentar desde a nossa mais tenra infância. Desde que essas idéias e todos os pontos de vista teóricos relacionados com elas são justificados não só pela razão mas por um acordo quase universal, parece viável que não podem ser afetados pela transformação da razão em simples instrumento. Essas idéias tiram a sua força da reverência que lhes presta a sociedade em que vivemos, dos homens que deram as suas vidas por elas, do respeito que devemos aos fundadores das poucas nações esclarecidas do nosso tempo. Essa objeção expressa na realidade a fraqueza da justificação pelo passado e pela reputação presente do pretenso conteúdo objetivo das idéias. Se a tradição tantas vezes denunciada na moderna história política e científica, é agora invocada como a medida de qualquer verdade ética ou religiosa, isso é sinal de que essa verdade já foi afetada e deve sofrer de falta de autenticidade tão agudamente quanto o princípio que se presume justificá-la. Nos séculos em que a tradição ainda podia exercer o papel de testemunha, a crença nela derivava da crença numa verdade objetiva. Na época atual, a referência à tradição parece ter preservado apenas uma função daqueles velhos tempos: indica que o consenso por trás do princípio que se busca

reafirmar é econômica e politicamente poderoso. Aquele que ofende esse princípio está antecipadamente advertido.

No século XVIII a convicção de que o homem é dotado de certos direitos não era uma repetição de crenças sustentadas pela comunidade, nem mesmo uma repetição de crenças transmitidas às gerações posteriores pelos ancestrais. Era um reflexo da situação dos homens que proclamaram esses direitos; expressava uma crítica das condições que clamavam imperiosamente por uma mudança, e tal exigência foi compreendida por aqueles que a transformaram em pensamento filosófico e ações históricas. Os pioneiros do pensamento moderno não inferiram das leis o que fosse o bem — tendo eles mesmos provocado uma ruptura das leis — mas tentaram reconciliar as leis com o bem. Seu papel na História não foi adaptar suas palavras e ações ao texto de velhos documentos ou doutrinas geralmente aceitas: eles mesmos criaram os documentos e causaram a aceitação das suas doutrinas. Hoje, aqueles que cultivam essas doutrinas e são destituídos de uma filosofia adequada podem considerá-las ou como expressão de meros desejos subjetivos ou como um modelo estabelecido cuja autoridade deriva da quantidade de pessoas que nele acreditam e da duração de tempo de sua existência. O próprio fato de que a tradição tem de ser invocada nos dias de hoje mostra que ela perdeu a sua influência sobre as pessoas. Não é de admirar que nações inteiras — e a Alemanha não está sozinha nisso — pareçam ter despertado uma manhã apenas para descobrir que os seus ideais mais acalentados eram simples quimeras.

É verdade que embora o progresso da razão subjetiva tenha destruído as bases teóricas das idéias mitológicas, religiosas e racionalistas, a sociedade civilizada tem vivido até agora dos resíduos dessas idéias. Mas estas tendem cada vez mais a se tornar um simples resíduo e a perder assim, gradativamente, o seu poder

de convicção. Quando as grandes concepções religiosas e filosóficas estavam vivas, os indivíduos pensantes não exaltavam a humildade e o amor fraternal, a justiça e a humanidade porque era realista manter tais princípios e extravagante e perigoso desviar-se deles, ou porque tais máximas estavam mais em harmonia com os seus gostos, presumivelmente livres, do que outras. Sustentavam essas idéias porque nelas viam elementos de verdade, porque as relacionavam com a idéia de *logos*, seja na forma de Deus ou de um intelecto transcendental, seja mesmo na forma da natureza como um princípio eterno. Não eram só os objetivos mais altos aos quais se atribuíam um significado objetivo, um sentido inerente. Mas até mesmo as fantasias e os alvos mais humildes dependiam de uma crença na conveniência geral e no valor inerente do que se buscava alcançar.

As origens mitológicas e objetivas, porquanto estejam sendo destruídas pela razão subjetiva, não se ligam apenas a grandes conceitos universais, mas estão também no fundo de comportamentos e ações exclusivamente psicológicos e aparentemente pessoais. Estão todas — até as próprias emoções — se evaporando, porquanto estão sendo esvaziadas de seu conteúdo objetivo, de sua relação com uma verdade presumivelmente objetiva. Como os jogos infantis e as fantasias de adultos se originam da mitologia, toda alegria era outrora ligada a uma crença numa verdade suprema.

Thorstein Veblen revelou os motivos medievais distorcidos na arquitetura do século XIX[19]. Ele achava que o anseio pela pompa e pela ornamentação era um resíduo de atitudes feudais. Contudo, a análise do chamado desperdício honorífico conduz à descoberta não só de certos aspectos da opressão bárbara ainda sobreviventes

[19] Cf. T.W. Adorno, "Veblen's Attack on Culture", in Studies *in Philosophy and Social Science*, New York, 1941, vol. IX, pp. 392-3.

na moderna vida social e na psicologia individual, mas ainda a atuação persistente de traços já há muito tempo esquecidos de culto religioso, temor e superstição. Eles se expressam nas preferências e antipatias mais "naturais" e estão como que assentados na civilização. Por causa da aparente ausência de motivo racional eles se tornam racionalizados segundo a razão subjetiva. O fato de que em qualquer cultura moderna o "alto" preceda o "baixo", de que o limpo seja atraente e o sujo repugnante, de que certos odores são considerados bons e outros desagradáveis, de que certas espécies de comida sejam desejadas e outras desprezadas, tudo isso se deve a velhos tabus, mitos e cultos, e ao seu destino histórico, mais do que a preceitos higiênicos e outras razões pragmáticas que indivíduos instruídos ou religiões liberais tentam apresentar.

Essas velhas formas de vida que estão latentes sob a superfície da civilização moderna ainda fornecem, em muitos casos, o calor de qualquer prazer, de qualquer amor de uma coisa por si mesma, sem estar relacionada com outra. O prazer de cuidar de um jardim nos remete a tempos muito antigos em que os jardins pertenciam aos deuses e eram cultivados em seu louvor. O senso da beleza, tanto na natureza quanto na arte, se liga, por milhares de fios delicados, àquelas velhas superstições[20]. Se, escarnecendo ou exibindo esses fios, o homem moderno os cortar, o prazer poderá continuar durante algum tempo, mas a sua vida interior se extinguirá.

Não podemos creditar a nossa fruição de uma flor ou da atmosfera de uma sala a um instinto estético autônomo. A reação

[20] A própria tendência para o asseio, um gosto moderno por excelência, parece estar enraizada em alguma crença mágica. *Sir* James Frazer (*The Golden Bough*, vol. I parte I, p. 175) cita um relatório sobre os nativos da Nova Bretanha, o qual conclui que "a limpeza que é habitual em suas casas, e consiste em ter o chão cuidadosamente varrido todos os dias, de modo algum é baseada num desejo de limpeza e ordem por si mesmos, mas simplesmente no esforço de afastar qualquer coisa que pudesse servir ao inimigo como feitiço".

estética do homem está relacionada na sua pré-história com diversas formas de idolatria; sua crença na virtude ou na sacralidade de alguma coisa precede à sua fruição do belo. Isso não se aplica menos a conceitos tais como liberdade e humanidade. O que se tem dito a respeito da dignidade do homem é certamente aplicável aos conceitos de justiça e igualdade. Tais idéias devem preservar o elemento negativo, como a negação do antigo estágio de injustiça e desigualdade, e ao mesmo tempo conservar o significado absoluto original, enraizado em suas origens aterradoras. De outro modo, tornam-se não só indiferentes como falsas.

Todas essas idéias acalentadas pelo homem, todas essas forças que, acrescentando-se à força física e ao interesse material, conservam unida a sociedade, ainda subsistem, mas têm sido solapadas pela formalização da razão. Este processo, como já vimos, está ligado à convicção de que os nossos objetivos, sejam quais forem, dependem de gostos e aversões que em si mesmos não têm significação alguma. Vamos presumir que esta convicção penetre de fato as particularidades da vida cotidiana e já penetrou mais profundamente do que supomos. Cada vez menos algo é feito por si mesmo, independentemente de outras razões. Uma inclinação que tire um homem da cidade e o leve para as margens de um rio ou para o topo de uma montanha seria irracional ou idiota, se julgada pelos padrões utilitaristas: ele estaria se dedicando a um passatempo tolo ou destrutivo. Segundo o ponto de vista da razão formalizada, uma atividade só é racional quando serve a outro propósito, como, por exemplo, a saúde ou o descanso, que ajude a recuperação da energia produtiva. Em outras palavras: a atividade é simplesmente um instrumento, pois retira o seu significado apenas através de sua ligação com outros fins.

Não podemos afirmar que o prazer que um homem frui de uma paisagem, digamos, durasse muito tempo se ele estivesse

convencido *a priori* de que as formas e cores que ele vê são apenas formas e cores, que todas as estruturas em que elas exercem uma função são puramente subjetivas e não têm relação alguma com qualquer ordem ou totalidade significativa, que elas simples e necessariamente não expressam coisa alguma. Se tais prazeres tiverem se tornado habituais ele poderá continuar a fruí-los durante o resto da vida, ou poderá jamais compreender inteiramente a ausência de significado das coisas que ele adora. Nossos gostos são formados na primeira infância; o que aprendemos depois nos influencia menos. As crianças podem imitar o pai que era dado a longos passeios, mas se a formalização da razão tiver progredido bastante, eles poderão pensar que já cumpriram o suficiente a obrigação para com o corpo realizando uma série de exercícios sob o comando de uma transmissão radiofônica. Não é mais necessário nenhum passeio para ver a paisagem. E assim o próprio conceito de paisagem, tal como é experimentado por um andarilho, torna-se arbitrário e sem significado. A paisagem degenerou completamente em paisagismo.

Os simbolistas franceses têm um termo especial para expressar seu amor por coisas que perderam o seu significado objetivo, a saber, *spleen*. A arbitrariedade consciente e desafiadora na escolha de objetos, seu "contra-senso" ou "perversidade", como se por um gesto silente se expusesse à irracionalidade da lógica utilitária, esbofeteando-lhe a face a fim de demonstrar sua inadequação diante da experiência humana. E ao mesmo tempo que, através desse choque, torna a lógica utilitária consciente do fato de que ela se esquece do sujeito, o gesto expressa também a aflição do sujeito diante da própria incapacidade de alcançar uma ordem objetiva.

A sociedade do século XX não se perturbou com tais inconsistências. Para ela, o significado só pode ser alcançado por uma única via: servir a um determinado propósito. Gostos e aversões

que se tornaram sem sentido na cultura de massas atual são relegados à categoria de divertimentos, atividade de lazer, contatos sociais etc., ou são abandonados aos poucos à própria sorte, extinguindo-se. O próprio *spleen*, o protesto do não-conformismo, do individual, tornou-se organizado: a obsessão do *dandy* transformou-se no *hobby* de Babbitt. A idéia do *hobby*, ou de "diversão", não expressa absolutamente qualquer pesar pelo desaparecimento da razão objetiva e o despojamento de qualquer "sentido" inerente da realidade. A pessoa que adere a um *hobby* nem sequer finge que este tenha qualquer relação com a verdade suprema. Como gostos racionalizados e aceitos, os *hobbies* são considerados necessários para manter a pessoa de bom humor, tornando-se uma instituição. Mesmo o bom humor estereotipado, que não é nada mais do que um requisito psicológico de eficiência profissional, pode esvair-se juntamente com todas as outras emoções assim que perdemos o último vestígio da reminiscência de que estas se ligavam outrora à idéia de divindade. Aqueles que "sorriem sempre" começam a parecer tristes e talvez até mesmo desesperados.

O que se disse em relação aos prazeres menores permanece como verdadeiro também para as mais altas aspirações de alcançar o bem e o belo. A rápida apreensão dos fatos substitui a penetração intelectual do fenômeno da experiência. A criança que vê Papai Noel como um empregado de loja e aprende a relação entre vendas e o Natal, pode entender como algo natural a interação entre religião e negócios como um todo. Em sua época, Emerson observou isso com grande amargura: "As instituições religiosas já adquiriram um valor de mercado enquanto protetoras da propriedade; se os sacerdotes e os membros da Igreja não têm condições de mantê-la, as câmaras de comércio e os presidentes de bancos, os próprios senhores da nação, cerrarão furiosamente fileiras para

o seu sustento"[21]. Hoje, tais interligações, assim como a disparidade entre verdade e religião são tidas como certas. A criança aprende desde cedo a ser um bom rapaz; o menino pode continuar a fazer esse papel como uma criança ingênua e ao mesmo tempo, assim que está sozinho com outros de sua idade, manifestar naturalmente sua astúcia e perspicácia. Essa espécie de pluralismo, que resulta da educação moderna em relação a todos os princípios ideais, democráticos e religiosos, isto é, pelo fato de que só se alude a tais princípios estritamente em ocasiões específicas, por universais que eles possam ser, contribui para gerar um traço esquizofrênico na vida moderna.

Outrora, uma obra de arte aspirava dizer ao mundo o que ele era, formular um veredicto supremo. Hoje ela é completamente neutralizada. Tome-se, por exemplo, a sinfonia *Eroica*, de Beethoven. A audiência média de nossos dias é incapaz de perceber o seu significado objetivo. O público ouve essa obra como se ela tivesse sido escrita para ilustrar os comentários do programa. Tudo é considerado em preto e branco: a tensão entre o postulado moral e a realidade social, o fato de que, em contraste com a situação na França, a vida espiritual na Alemanha não podia expressar-se politicamente, mas tinha de buscar uma válvula de escape na arte e na música. A composição foi reificada, transformada em peça de museu, e sua execução tornou-se um passatempo, um acontecimento de salão, uma oportunidade para o estrelismo ou para uma reunião social a que se deve comparecer quando se pertence a certo grupo. Mas não há lugar para qualquer relação viva com a obra em questão, qualquer compreensão direta e espontânea de sua função como expressão artística, qualquer

[21] *The Complete works of Ralph Waldo Emerson*, Centenary Edition, Boston e New York, 1903, vol. I, p. 321.

sentimento de sua totalidade como uma imagem do que outrora se chamava verdade. Essa reificação é típica da subjetivação e formalização da razão. Transforma obras de arte em mercadorias culturais, e seu consumo numa série de emoções fortuitas, divorciadas das nossas verdadeiras intenções e aspirações. A arte foi separada da verdade, assim como a política ou a religião.

A reificação é um processo cuja origem deve ser buscada nos começos da sociedade organizada e do uso de instrumentos. Contudo, a transformação de todos os produtos da atividade humana em mercadorias só se concretizou com a emergência da sociedade industrial. As funções outrora preenchidas pela razão objetiva, pela religião autoritária, ou pela metafísica, têm sido ocupadas pelos mecanismos reificantes do anônimo sistema econômico. É o preço pago no mercado que determina a oferta de uma mercadoria e a produtividade de uma espécie de trabalho. As atividades são classificadas como sem sentido ou supérfluas, como luxos, a menos que tenham alguma utilidade ou, como durante a guerra, contribuam para manter e salvaguardar as condições gerais sob as quais a indústria pode florescer. O trabalho produtivo, manual ou intelectual, tornou-se respeitável, e na verdade são chamados produtivos o único modo aceito de se gastar a vida, e qualquer ocupação, a busca de qualquer objetivo que resulte posteriormente rentável.

Os grandes teóricos da sociedade de classe média, Maquiavel, Hobbes e outros, chamaram os senhores feudais e os clérigos medievais de parasitas porque os seus modos de vida dependiam da produção mas não contribuíam diretamente para com ela. Os clérigos e os aristocratas, segundo se pensava, dedicavam a vida respectivamente a Deus e à cavalaria ou aos amores. Pela sua simples existência e atividades criaram símbolos admirados e cultivados pelas massas. Maquiavel e seus discípulos reconhece-

ram que os tempos tinham mudado e mostraram quão ilusórios eram os valores aos quais os velhos governantes tinham dedicado o seu tempo. Maquiavel foi seguido através dos tempos até a doutrina de Veblen. Hoje, o luxo não está excluído, pelo menos não o está pelos produtores de mercadorias de luxo. Contudo, não encontra justificação em sua própria existência, mas nas oportunidades que cria para o comércio e a indústria. O luxo ou é adotado pelas massas como uma necessidade ou como um meio de repouso e distração. Nada, sequer o bem-estar material, que se pretende ter substituído a salvação da alma como fim último do homem, vale por si mesmo, e nenhum objetivo como tal é melhor do que outro.

O pensamento moderno tentou extrair uma filosofia dessa visão das coisas, tal como se apresenta no pragmatismo[22]. O centro dessa filosofia é a opinião de que uma idéia, um conceito ou uma teoria nada mais são do que um esquema ou plano de ação, e portanto a verdade é nada mais do que o sucesso da idéia. Numa análise do *Pragmatismo*, de William James, John Dewey comenta os conceitos de verdade e significado. Citando James, diz: "Idéias verdadeiras nos conduzem a zonas verbais e conceituais proveitosas, bem como até metas sensíveis úteis. Conduzem-nos à consistência, à estabilidade e à comunicação fluente". Uma idéia, explica Dewey, "é um projeto traçado sobre coisas existentes e a intenção de arranjá-las de certa maneira. Do que se segue que se o projeto é respeitado, se as coisas existentes, seguindo as ações, se rearranjam ou se reajustam do modo que a idéia pretende, a idéia verdadeira"[23]. Se não fosse pelo fundador da escola, Charles S. Peirce, que nos informou ter "aprendido filosofia de Kant"[24], seríamos tentados a negar qualquer *pedigree* filosófico a uma doutrina que sustenta não que nossas expectativas se realizam e que nossas ações são bem sucedidas porque nossas idéias são verdadeiras, mas o contrário, de que nossas idéias são verdadeiras porque nossas expectativas se cumprem e nossas ações têm sucesso. Na verdade, seria uma injustiça a Kant torná-lo responsável por essa evolução de idéias. Ele fez a compreensão científica depender do transcendental e não das funções empíricas. Não liquidou a verdade identificando-a com as ações práticas de verificação, nem ensinando que significado e efeito são idênticos. Tentou, fundamentalmente, estabelecer a absoluta validez de certas idéias *per se*. O estreitamento pragmatista do campo de visão reduz o significado de qualquer idéia ao de um plano ou projeto.

Desde os seus inícios o pragmatismo justificou implicitamente a atual substituição da lógica da verdade pela lógica da probabilidade, que se tornou amplamente predominante. Pois se um conceito ou uma idéia é significativo só por virtude das suas conseqüências, qualquer afirmação exprime uma expectativa com um grau mais alto ou mais baixo de probabilidade. Em afirmações relacionadas com o passado, os acontecimentos esperados são o processo de corroboração, a produção de testemunhos humanos ou quaisquer outras espécies de documentos. A diferença entre a corroboração de um juízo pelos fatos que ele prediz, e pelas etapas de investigação de que pode necessitar, submergiu no conceito de verificação. A dimensão do passado, absorvida pela do futuro, foi

[22] O pragmatismo foi examinado criticamente por muitas escolas de pensamento: do ponto de vista do voluntarismo por Hugo Münsterberg em *Philosophie der Werte*, Leipzig, 1921; da fenomenologia objetiva no elaborado estudo de Max Scheler, "Erkenntnis und Arbeit", *in Die wiessensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926 (cf. particularmente pp. 259-324); e do ângulo da filosofia dialética por Max Horkheimer em "Der Neueste Angriff auf die Metaphysik", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, vol. VI, pp. 4-53, e em "Traditionelle und Kritische Theorie", ibid., pp. 254-94. As observações no texto pretendem apenas descrever o papel do pragmatismo no processo de subjetivação da razão.

[23] *Essays in Experimental Logic*, Chicago, 1916, pp. 310 e 317.

[24] *Colleted Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Mass., 1934, vol. V, p. 274.

expulsa da lógica. "O conhecimento" — diz Dewey[25] "resulta sempre do uso que se faz de acontecimentos naturais experimentados, um uso no qual determinadas coisas são tratadas como indicações do que poderá ser experimentado sob condições diferentes"[26].

Para essa espécie de filosofia a previsão é a essência não só do cálculo mas de todo pensamento como tal. Ela não diferencia suficientemente entre juízos que realmente exprimem uma prognose — por exemplo, "Amanhã choverá" — e aqueles que podem ser verificados logo após formulados, que é naturalmente verdadeiro para qualquer juízo. O significado presente e a verificação futura de uma proposição não são a mesma coisa. O juízo de que um homem está doente, ou de que a humanidade está angustiada, não é uma prognose, mesmo que isso possa ser verificado num processo subseqüente à sua formulação. Não é um juízo pragmático, ainda que provoque uma recuperação.

The world is weary of the past,
Oh, might it die or rest at last.[27]

Como a ciência, a própria filosofia "tornou-se não um exame contemplativo da existência nem uma análise do que se passou e foi feito, mas uma visão das possibilidades futuras com a indicação de que se alcance o melhor e se evite o pior"[28]. Probabilidade, ou melhor, o cálculo substitui a verdade, e o processo histórico que na sociedade tende a tornar a verdade uma expressão vazia

[25] "A Recovery of Philosophy", *in Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, New York, 1917, p. 47.
[26] No mínimo eu diria sob as mesmas ou sob condições similares.
[27] Literalmente: "O mundo está cansado do passado, / Oh, que ele possa morrer ou por fim descansar". (N. do T.)
[28] *Ibid.*, p. 53.

recebe as bênçãos do pragmatismo, que transforma isso numa expressão vazia dentro da filosofia.

Dewey explica o que, segundo James, é o significado de um objeto: o sentido que deve estar contido em sua concepção ou definição. "Para atingir perfeita clareza em nossa mente do que é um objeto, precisamos, pois, considerar apenas que espécie de efeitos práticos imagináveis o objeto pode envolver, que sensações podemos esperar dele e que reações devemos preparar", ou, mais sucintamente, como se lê em [Wilhelm] Ostwald, "todas as realidades influenciam nossa prática e esta influência é seu significado para nós".

Dewey não consegue compreender como se pode duvidar do alcance desta teoria, "ou... a acusem de subjetivismo e idealismo, já que o objeto, com o seu poder de produzir efeitos, é assumido"[29]. Contudo, o subjetivismo da escola reside na função que "nossas" práticas, ações e interesses exercem em sua teoria do conhecimento, não em sua aceitação de uma doutrina fenomenista[30]. Se os juízos verdadeiros sobre objetos, e portanto o conceito do próprio objeto, se apóia unicamente nos "efeitos" sobre a ação do sujeito, é difícil entender que significado pode ainda ser atribuído ao conceito "objeto". Segundo o pragmatismo, a verdade não é para ser almejada por si mesma, mas na medida que funciona mais, em que nos conduz a algo que está afastado ou pelo menos é diferente da própria verdade.

[29] *Ibid.*, pp. 308-9.
[30] Positivismo e pragmatismo identificam filosofia com cientificismo. Por essa razão o pragmatismo é visto, no presente contexto, como uma genuína expressão da visão positivista. As duas filosofias diferem apenas no fato de que o positivismo inicial professou o fenomenismo, isto é, idealismo sensualista.

Quando James se queixou de que os críticos do pragmatismo "simplesmente pretendem que nenhum pragmatista pode admitir um interesse genuinamente teórico"[31], ele decerto tinha razão quanto à existência psicológica de tal interesse, mas se alguém seguir seu próprio conselho — "apreender o espírito e não a letra"[32] parece que o pragmatismo, como a tecnocracia, certamente contribuiu bastante para o descrédito corrente daquela "contemplação estável"[33] que foi outrora a mais alta aspiração do homem. Qualquer idéia de verdade, mesmo um conjunto dialético de pensamento, tal como ocorre numa mente viva, pode ser chamada "contemplação estável", na medida em que vale por si mesma ao invés de ser só um meio de alcançar a "consistência, a estabilidade e a comunicação fluente". Tanto o ataque à contemplação quanto o louvor da perícia técnica expressam o triunfo dos meios sobre os fins.

Muito tempo após Platão e sua época, o conceito das Idéias ainda representava a esfera do distanciamento, independência, e, em certo sentido, até mesmo da liberdade, uma objetividade que não submetia aos "nossos" interesses. A filosofia, preservando a idéia de verdade objetiva sob o nome de absoluto, ou de qualquer outra forma espiritualizada, conseguia a relativização da subjetividade. Insistia na diferença de princípio entre *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*, entre a imagem da realidade enquanto estruturada pelos instrumentos intelectuais e físicos de dominação humana, através de seus interesses e ações ou qualquer espécie de procedimento técnico, e um conceito de ordem e hierarquia, de estrutura estática ou dinâmica, que faria plena justiça às coisas e à natureza. No pragmatismo, por mais pluralista que ele possa representar-se a si mesmo, tudo se torna simples assunto do

[31] *The Meaning of Truth*, New York, 1910, p. 208.
[32] *Ibid.*, p. 180.
[33] James, *Some Problems of Philosophy*, New York, 1924, p. 59.

sujeito, e por fim tudo se torna o mesmo, isto é, um elemento na cadeia de meios e efeitos. "Verifique cada conceito com a pergunta: 'Que diferença sensível fará para qualquer pessoa a sua verdade?', e você estará na melhor posição para compreender o que significa essa verdade e discutir sua importância"[34]. À parte os problemas envolvidos pelo termo "qualquer pessoa", segue-se dessa regra que o comportamento das pessoas decide sobre o significado de um conceito. O sentido de Deus, causa, número, substância ou alma consiste, conforme a afirmação de James, em nada mais do que na tendência do conceito para nos fazer agir ou pensar. Se o mundo atingisse um ponto em que cessasse de se incomodar não só com as entidades metafísicas mas com os homicídios perpetrados às ocultas ou simplesmente no escuro, teríamos de concluir, segundo essa regra, que os conceitos de tais homicídios não têm significado, que eles não representam "idéias distintas" ou verdades, desde que não provocam qualquer "diferença sensível para alguém". Como pode alguém reagir sensivelmente a tais conceitos se já tem como certo que a sua reação é seu único significado?

O que os pragmatistas entendem por reação é de fato transferido do campo das ciências naturais para a filosofia. Seu orgulho é "pensar sobre tudo exatamente como tudo é pensado no laboratório, isto é, como uma questão de experimentação"[35]. Peirce, que cunhou o nome da escola, declara que o procedimento do pragmatista não é outro senão o método experimental pelo qual todas as ciências bem sucedidas (entre as quais ninguém, em juízo perfeito, incluiria a metafísica) atingiram os graus de certeza que lhes são distintamente adequados hoje; esse método experimental sendo

[34] *Ibid.*, p. 82.
[35] Peirce, *op. cit.*, p. 272.

nada mais do que uma aplicação particular de uma regra lógica mais antiga: "Pelos seus frutos nós o conheceremos"[36].

A explicação torna-se mais enredada quando ele declara que "uma concepção isto é, o conteúdo racional de uma palavra ou de uma expressão, reside exclusivamente em sua atuação imaginável sobre a conduta da vida" e que "nada que não possa resultar da experiência pode ter qualquer atuação direta sobre a conduta, se se pode definir com precisão todos os fenômenos experimentais concebíveis que a afirmação ou negação de um conceito implicam". O procedimento por ele recomendado produzirá "uma completa definição do conceito, e *não existe absolutamente mais nada nisso*"[37]. Ele tenta resolver o paradoxo na afirmação presumivelmente óbvia de que só os possíveis resultados da experiência podem ter atuação direta sobre a conduta humana, na sentença condicional que torna essa concepção dependente da definição precisa de "todos os fenômenos experimentais concebíveis" em qualquer caso particular. Mas desde que a questão do que possam ser os fenômenos concebíveis deve ser outra vez respondida pela experiência, essas impetuosas afirmações metodológicas parecem nos conduzir a sérias dificuldades lógicas. Como é possível submeter a experimentação ao critério de "ser concebível", se qualquer conceito — isto é, o que quer que possa ser concebível — depende essencialmente da experimentação?

Enquanto a filosofia em seu estágio objetivista procurou ser a força que induziu a conduta humana, inclusive os empreendimentos científicos, a uma compreensão final de sua própria razão e justiça, o pragmatismo tenta reverter qualquer compreensão em simples conduta. Sua ambição é ser nada mais do que uma atividade prática, distinta da compreensão teórica, que, segundo os ensinamentos pragmatistas, ou é apenas um nome para acontecimentos físicos ou algo sem sentido. Mas uma doutrina que tenta seriamente dissolver as categorias intelectuais — tais como verdade, significado ou concepções — em atitudes práticas não pode esperar ser entendida, no sentido intelectual da palavra; pode apenas tentar funcionar como um mecanismo para desencadear certas séries de acontecimentos. Segundo Dewey, cuja filosofia é a mais radical e consistente forma de pragmatismo, sua própria teoria "significa que conhecer é literalmente algo que nós fazemos; que a análise é fundamentalmente física e ativa; que os significados em sua qualidade lógica são pontos de vista, atitudes e métodos de comportamento em relação aos fatos, e que a experimentação ativa é essencial à verificação"[38]. Isso, pelo menos, é consistente, mas abole o pensamento filosófico enquanto é ainda pensamento filosófico. O filósofo pragmatista ideal seria aquele que, como afirma o adágio latino, permanecesse silencioso.

Segundo o culto pragmatista das ciências naturais, existe apenas uma experiência que conta, a saber, o experimento científico. O processo que substitui os diversos modos teóricos de chegar à verdade objetiva pelo poderoso maquinismo da pesquisa organizada é sancionado pela filosofia, ou melhor, está sendo identificado com a filosofia. Todas as coisas na natureza tornam-se idênticas aos fenômenos que apresentam quando submetidas às práticas dos nossos laboratórios, cujos problemas, não menos do que seus maquinismos, expressam por sua vez os problemas e interesses da sociedade como ela é. Esta concepção pode ser comparada à de um criminologista que sustenta que o conhecimento exato de um ser humano só pode ser obtido através dos métodos já aprovados e

[36] *Ibid.*, p. 317.
[37] *Ibid.*, p. 273.
[38] *Essays in Experimental Logic*, p. 330.

ultramodernos que se aplicam aos suspeitos detidos na polícia central. Francis Bacon, o grande precursor do experimentalismo, descreveu o método com juvenil franqueza: *"Quemadmodus enim ingenium alicujus haud bene noris aut probaris, nisi eum irritaveris; neque Proteus se in varias rerum facies vertere solitus est, nisi manicis arcte comprehensus; similiter etiam Natura arte irritate et vexata se clarius prodit, quam cum sibi libera permittitur"*[39].

A "experimentação ativa" produz de fato respostas concretas a questões concretas, tal como são colocadas pelos interesses de indivíduos, grupos, ou pela comunidade. Nem sempre é o naturalista quem adere a essa identificação subjetivista pela qual as respostas determinadas pela divisão social do trabalho tornam-se verdades como tais. A função declarada do naturalista na sociedade moderna é ocupar-se de tudo como se fosse matéria subjetiva. Ele não tem que decidir a respeito do significado da sua função. Nem ele é obrigado a interpretar os chamados conceitos intelectuais como eventos puramente físicos, nem a considerar seu próprio método como único procedimento intelectual significativo. Pode até mesmo alimentar a esperança de que os seus próprios achados integrarão parte de uma verdade que não é decidida num laboratório. E além do mais pode duvidar de que a experimentação seja a parte essencial do seu empenho científico. É antes o professor de filosofia, tentando imitar o naturalista a fim de alistar seu ramo de atividades entre "todas as ciências bem sucedidas", que manipula os

[39] "De augmentis scientiarum", lib. II, cap. II, *in The Works of Francis Bacon*, ed. by Basil Montague, London, 1827, vol. VIII, p. 96. "Pois assim como a disposição de um homem nunca é perfeitamente conhecida até ele ser interceptado, nem Proteu jamais se metamorfoseou até que estivesse preso e bem amarrado, assim as passagens e variações da natureza não podem aparecer tão plenamente na liberdade da natureza quanto nas provações e tormentos da arte". *Works of Francis Bacon*, nova edição, vol. I, Londres, 1826, p. 78.

pensamentos como se eles fossem coisas e elimina qualquer outra idéia de verdade além daquela extraída do domínio sobre a natureza.

Ao tentar transformar a física experimental num protótipo de todas as ciências e modelar todas as esferas da vida intelectual segundo as técnicas do laboratório, o pragmatismo é o correlato do industrialismo moderno, para quem a fábrica é o protótipo da existência humana, e que modela todos os ramos da cultura segundo a produção na linha de montagem ou segundo o escritório executivo racionalizado. A fim de provar seu direito a ser concebido, todo pensamento deve ter um álibi, deve apresentar um registro da sua utilidade. Mesmo que o seu uso direto seja "teórico", deve ser finalmente verificado pela aplicação prática da doutrina em que funciona. O pensamento deve ser aferido por algo que não é pensamento, por seu efeito na produção ou seu impacto na conduta social, como a arte hoje é avaliada por algo que não é arte, seja a bilheteria, seja o valor de propaganda. Contudo, existe uma diferença notável entre a atitude do cientista e do artista, por um lado, e a do filósofo, por outro. Os primeiros às vezes ainda repudiam os embaraçosos "frutos" dos seus esforços, que se tornaram seus padrões de julgamento na sociedade industrialista, e se libertaram do controle do conformismo. Os últimos assumiram a justificação dos critérios factuais como supremos. Como pessoas, como políticos ou reformadores sociais, como homens de gosto, podem estes se opor às conseqüências práticas dos empreendimentos científicos, artísticos ou religiosos no mundo tal como se apresenta; sua filosofia, contudo, destrói qualquer outro princípio ao qual pudessem apelar.

Esse ponto aflora em muitas discussões éticas ou religiosas nos escritos pragmatistas. Eles são liberais, tolerantes, otimistas, e totalmente incapazes de enfrentar a *débâcle* cultural dos nossos

dias. Referindo-se a uma seita moderna do seu tempo, que ele chama de "movimento de cura espiritual", James diz:

> O resultado óbvio de nossa experiência total é que o mundo pode ser conduzido segundo muitos sistemas de idéias, e é portanto conduzido por homens diferentes, e de cada vez dará alguma espécie característica de proveito, pelo qual se interessa aquele que conduz, enquanto ao mesmo tempo alguma outra espécie de proveito tem de ser omitida ou adiada. A ciência nos deu a todos o telégrafo, a luz elétrica e a diagnose clínica, e alcançou êxito na prevenção e cura de certo número de doenças. A religião, na forma de cura do espírito, dá a alguns de nós a serenidade, o equilíbrio moral e a felicidade, e impede certas formas de doença tanto quanto a ciência, ou até de modo mais eficaz em certa classe de pessoas. Evidentemente, então, tanto a ciência quanto a religião são chaves legítimas para abrir os tesouros do mundo àquele que puder usar qualquer uma delas na prática[40].

Diante da idéia de que a verdade pode causar o oposto da satisfação e tornar-se completamente chocante para a humanidade em determinado momento histórico e ser assim repudiada por qualquer um, os pais do pragmatismo transformaram a satisfação do sujeito em critério da verdade. Para tal doutrina não há possibilidade de rejeitar ou mesmo criticar quaisquer espécies de crenças que deleitam os seus aderentes. O pragmatismo pode ser usado com razão como uma justificativa inclusive para que tais seitas tentem usar tanto a ciência quanto a religião como "chaves

[40] *The Varieties of Religious Experience*, New York, 1902, p. 120.

legítimas para abrir os tesouros do mundo", num sentido mais literal dessa expressão do que James possa ter imaginado.

Tanto Peirce quanto James escreveram num período em que a prosperidade e a harmonia, tanto entre grupos sociais quanto entre as nações, parecia prestes a ser alcançada, e não se esperavam maiores catástrofes. A filosofia deles reflete, com uma sinceridade quase ingênua, o espírito da cultura comercial predominante, a própria atitude de "ser prático" sendo algo em relação a que a meditação filosófica como tal era tida como oposta. Do alto dos sucessos contemporâneos da ciência eles podiam rir de Platão, o qual, após apresentar a sua teoria das cores, adverte: "Aquele, porém que tentasse verificar tudo pela experiência, esqueceria a diferença entre a natureza humana e a divina. Pois somente Deus tem o conhecimento e também o poder capazes de combinar muitas coisas numa só e depois decompor outra vez essa coisa única em muitas. Mas nenhum homem é ou será jamais capaz de realizar uma ou outra dessas operações"[41]

Não se pode imaginar nenhuma refutação mais drástica de um prognóstico pela História do que a sofrida por Platão. E no entanto o triunfo da experiência é apenas um aspecto do processo. O pragmatismo, que atribui a qualquer coisa e a qualquer um o papel de um instrumento — não em nome de Deus ou da verdade objetiva, mas em nome do que quer que seja realizado praticamente por tal instrumento — indaga zombeteiramente o que expressões tais como "a verdade em si", ou o Bem que Platão e seus sucessores objetivistas deixaram indefinido, podem realmente significar. Poder-se-ia responder que tais expressões pelo menos preservam a consciência das diferenças para cuja negação se

[41] "Timaeus", 68, in *The Dialogues of Plato*, trans. by B. Jowett, New York, 1937, vol. II, p. 47.

inventou o pragmatismo: a diferença entre pensar no laboratório e na filosofia, e conseqüentemente a diferença entre a destinação do homem e a sua trajetória atual.

Dewey identifica a realização dos desejos das pessoas em seu estágio atual com as mais altas aspirações da espécie humana:

> A fé no poder da inteligência para imaginar um futuro que seja a projeção do que se deseja no presente, e para inventar os meios instrumentais de sua realização, é a nossa salvação. E é uma fé que deve ser alimentada e sistematizada; decerto é uma tarefa suficientemente ampla para a nossa filosofia[42].

"A projeção do que se deseja no futuro" não é uma solução. Duas interpretações do conceito são possíveis. Primeiro, pode ser interpretado como referência aos desejos das pessoas tais como eles são realmente, condicionados por todo o sistema social em que elas vivem — um sistema que torna mais do que duvidosa a afirmação de que os desejos dessas pessoas sejam de fato os seus. Se esses desejos são aceitos de maneira acrítica, sem transcender o seu alcance imediato e subjetivo, as pesquisas de mercado ou os inquéritos Gallup seriam meios mais adequados para a sua indagação do que a filosofia. Ou, numa segunda hipótese, Dewey de algum modo concorda em aceitar alguma espécie de diferença entre desejo subjetivo e aspiração objetiva. Tal admissão seria o começo da análise filosófica crítica, a não ser que o pragmatismo deseje, tão logo se defronte com esse dilema, entregar os pontos e retornar à razão objetiva e à mitologia.

[42] "A Recovery of Philosophy, in *op. cit.*, pp. 68-9.

A redução da razão a um mero instrumento afeta finalmente até mesmo o seu caráter como instrumento. O espírito antifilosófico que é inseparável do conceito subjetivo de razão, e que na Europa culminou com a perseguição totalitária aos intelectuais, fossem ou não os seus precursores, é sintomático da degradação da razão. Os críticos tradicionalistas e conservadores da civilização cometem um erro fundamental quando atacam a civilização moderna sem atacarem ao mesmo tempo o embrutecimento que é apenas outro aspecto do mesmo processo. O intelecto humano, que tem origens biológicas e sociais, não é uma entidade absoluta, isolada e independente. Foi declarado ser assim apenas como resultado da divisão social do trabalho, a fim de justificar esta última na base da constituição natural do homem. As funções principais da produção — dirigir, planejar, organizar — foram consideradas como funções do intelecto puro, em contraste com as funções manuais de produção, consideradas como forma mais baixa e impura de trabalho, o trabalho dos escravos. Não é por acidente que a chamada psicologia platônica, na qual o intelecto foi pela primeira vez contrastado com outras "faculdades" humanas, particularmente com a vida do instinto, formulou-se segundo o modelo da divisão de poderes num estado rigidamente hierárquico.

Dewey[43] é totalmente consciente da origem suspeita do conceito de intelecto puro, mas aceita a conseqüência de reinterpretar tanto o trabalho intelectual quanto o prático, exaltando assim o trabalho físico e reabilitando os instintos. Menospreza qualquer capacidade especulativa da razão como algo distinto da ciência existente. Na realidade, a emancipação do intelecto da vida instintiva não muda o fato de que sua riqueza e força dependem ainda do seu conteúdo concreto, e de que o intelecto se atrofia e se

[43] *Human Nature or Conduct* New York, 1938, pp. 58-9.

reduz quando as suas ligações com este conteúdo são cortadas. Um homem inteligente não é aquele que pode simplesmente raciocinar com correção, mas aquele cuja mente está aberta à percepção de conteúdos objetivos, que está apto a receber o impacto de suas estruturas essenciais e transformá-las em linguagem humana; isso se aplica também à natureza do pensamento como tal e de seu conteúdo objetivo. A neutralização da razão, que a despoja de qualquer relação com o conteúdo objetivo e de seu poder de julgar este último, e que a reduz ao papel de uma agência executiva mais preocupada com o como do que com o porquê, transforma-a cada vez mais num simples mecanismo enfadonho de registrar os fatos. A razão subjetiva perde toda espontaneidade, produtividade e poder para descobrir e afirmar novas espécies de conteúdo — perde a própria subjetividade. Como uma lâmina de barbear freqüentemente afiada, esse "instrumento" se torna demasiado tênue e no fim inadequado até mesmo para dominar as tarefas formalísticas ao qual é limitado. O que se equipara à tendência social geral para a destruição das forças produtivas, precisamente num período de tremendo crescimento dessas forças.

A utopia negativa de Aldous Huxley expressa esse aspecto da Formalização da razão, quer dizer, a sua transformação em estupidez. Nessa utopia, as técnicas do admirável mundo novo, e os processos intelectuais ligados às mesmas, são representados como sendo tremendamente requintados. Mas os objetivos a que servem os estúpidos "vibradores" que permitem que se sinta uma pele projetada numa tela; a "hipnopédia", que inculca os *slogans* dominadores do sistema numa criança adormecida; os métodos artificiais de reprodução que padronizam e classificam os seres humanos antes mesmo de nascerem — tudo isso reflete um processo que invade o próprio pensamento e conduz a um sistema de proibição de pensar que deve resultar finalmente na estupidez

subjetiva, prefigurada na idiotia objetiva de todo o conteúdo da vida. O pensamento em si mesmo tende a ser substituído por idéias estereotipadas. Estas são, por um lado, tratadas como meros instrumentos convenientes, a serem oportunisticamente abandonados ou aceitos, e, por outro lado, como objetos de adoração fanática.

Huxley ataca uma organização mundial, um estado capitalista-monopolitista, que está sob a égide de uma autodissolvente razão subjetiva, concebida como um absoluto. Mas ao mesmo tempo esse romance parece opor à idealização desse sistema embrutecedor um heróico individualismo metafísico, que condena indiscriminadamente o Fascismo e a ilustração, a psicanálise e os filmes, a desmitologização e as mitologias grosseiras, e exalta acima de tudo o homem cultivado, não contaminando pela civilização total e seguro dos seus instintos, ou talvez o cético. Assim, Huxley se alia involuntariamente ao conservadorismo cultural reacionário que em toda a parte — e particularmente na Alemanha — lançou as bases do coletivismo monopolitista que ele critica em nome da alma como algo oposto ao intelecto. Em outras palavras, enquanto a ingênua afirmação da razão subjetiva produziu de fato sintomas[44] não muito diferente dos que foram descritos por Huxley, a ingênua rejeição dessa razão em nome da individualidade e de um conceito historicamente obsoleto e ilusório de cultura leva ao desprezo pelas massas, ao cinismo e à confiança em forças

[44] Um exemplo extremo pode ser citado. Huxley inventou o "condicionador da morte" – isto é, crianças são trazidas à presença de pessoas moribundas, e recebem doces e são estimuladas a brincar enquanto contemplam o processo de morte. Assim, são condicionadas a associarem idéias agradáveis com a morte e a perderem o terror desta. O *Parent's Magazine* de outubro/1944 traz um artigo intitulado "Entrevista com um Esqueleto". Descreve como crianças de cinco anos de idade brincam com um esqueleto a fim de fazerem o seu primeiro contato com o interior do corpo humano. "Você precisa de pele para cobrir seus ossos" – disse Johnny, examinando esse esqueleto. "Ele não sabe que está morto" – disse Martudi.

obscuras; estas por sua vez, servem à tendência rejeitada. A filosofia hoje deve enfrentar a questão de se o pensamento pode permanecer senhor de si mesmo nesse dilema e preparar assim a sua solução teórica ou se contentará em exercer o papel de metodologia vazia, apologética ilusória ou receita garantida, como o recente misticismo popular de Huxley, que se enquadra tão bem no admirável mundo novo quanto qualquer ideologia já conhecida.

II

Panacéias em conflito

Existe hoje um acordo quase geral em torno da idéia de que a sociedade nada perdeu com o declínio do pensamento filosófico, pois um instrumento muito mais poderoso de conhecimento tomou seu lugar, a saber, o moderno pensamento científico. Já foi dito com freqüência que todos os problemas que a filosofia tentou resolver ou não tem sentido ou podem ser resolvidos pelos modernos métodos experimentais. De fato, uma das correntes dominantes na filosofia moderna é passar à ciência a tarefa que não chegou a ser cumprida pela especulação tradicional. Essa tendência para hipostasiar a ciência caracteriza todas as escolas que hoje são chamadas positivistas. As observações que se seguem não pretendem ser uma discussão detalhada desta filosofia; seu único objetivo é relacionar isso com a presente crise cultural.

Os positivistas atribuem essa crise à "falta de fibra". Existem muitos intelectuais pusilânimes, dizem eles, que, declarando desacreditar o método científico, recorrem a outros métodos de conhecimento, tais como intuição ou revelação. De acordo com os positivistas, precisamos é de abundante confiança na ciência. Claro que eles não estão cegos para os usos destrutivos aos quais se destina a ciência; mas proclamam que tais usos são perversões. É verdadeiramente assim? O progresso objetivo da ciência e sua

aplicação, a tecnologia, não justificam a idéia corrente de que a ciência é destrutiva só quando pervertida e necessariamente construtiva quando entendida de modo adequado.

Sem dúvida a ciência poderia ser destinada a melhores usos. Contudo, não é de modo algum certo que a via de realização das boas potencialidades da ciência seja a mesma no seu atual caminho. Os positivistas parecem esquecer que a ciência natural tal como a concebem é acima de tudo um dos meios auxiliares de produção, um elemento entre muitos no processo social. Portanto, é impossível determinar *a priori* que papel a ciência exerce no avanço ou retrocesso real da sociedade. Seu efeito nesse sentido é tão positivo ou negativo quanto a função que ela assume na tendência geral do processo econômico.

A ciência hoje, sua diferença de outras forças e atividades sociais, sua divisão em áreas específicas, seus procedimentos, conteúdos e organização, só podem ser entendidos em relação com a sociedade para a qual ela funciona. A filosofia positivista, que considera o instrumento "ciência" como o campeio automático do progresso, é tão falaciosa quanto outras glorificações da tecnologia. A tecnocracia econômica espera tudo da emancipação dos meios materiais de produção. Platão queria transformar os filósofos em governantes; os tecnocratas querem transformar os engenheiros em componentes do quadro de diretores da sociedade. O positivismo é tecnocracia filosófica. Especifica como pré-requisito para integrar o conselho da sociedade uma fé exclusiva nas matemáticas. Platão, um entusiasta das matemáticas, concebeu os governantes como *experts* administrativos, engenheiros do abstrato. De modo similar, os positivistas consideram os engenheiros como os filósofos do concreto, desde que eles aplicam a ciência, da qual a filosofia — até o ponto em que ela é de algum modo tolerada — é simplesmente um derivativo. A despeito de todas as suas diferenças, tanto Platão quanto os positivistas pensam que a maneira de salvar a humanidade é submetê-la às regaras e métodos do raciocínio científico. Os positivistas, contudo, adaptam a filosofia à ciência, isto é, às exigências da prática, em vez de adaptarem a prática à filosofia. Para eles o pensamento, no próprio ato de funcionar como *ancilla administrationis*, torna-se o *rector mudi*.

Alguns anos atrás a avaliação positivista da atual crise cultural foi apresentada em três artigos que analisam as questões em causa com grande clareza[45]. Sidney Hook sustenta que a presente crise cultural emerge de uma "perda de confiança no método científico"[46]. Ele deplora que inúmeros intelectuais objetivem um conhecimento e uma verdade que não são idênticos à ciência. Diz que eles confiam no que é evidente por si mesmo, na intuição, no *Wesenserschauung*, na revelação e em outras fontes duvidosas de informação, em vez de pesquisar honestamente, realizar experiências e tirar suas conclusões cientificamente. Denuncia os promotores de todas as espécies de metafísicas, rejeita as filosofias protestante e católica e sua aliança voluntária ou não com as forças reacionárias. Embora mantenha uma atitude crítica em relação à economia liberal, advoga a "tradição do livre mercado no mundo das idéias".

John Dewey[47] ataca o antinaturalismo, que tem "impedido a ciência de completar sua carreira e preencher suas potencialidades construtivas". Discutindo as "filosofias maliciosas", Ernest Nagel refuta vários argumentos específicos levantados pelos metafísicos

[45] Sidney Hook, "The New Failure of Nerve"; John Dewey, "Anti-Naturalism in Extremis"; Ernest Nagel, "Malicious Philosophies of Science", *Partisan Review*, jan.-fev. 1943, x, 1, pp. 2-57. Parte desses artigos estão incluídos em *Naturalism and the Human Spirit*, volume organizado por Y. H. Krikorian, Columbia University Press, 1944.
[46] *Op. cit.*, pp. 3-4.
[47] "Anti-Naturalism in Extremis", *op. cit.*, p. 26.

para negar que a lógica da ciência natural seja uma base intelectual suficiente para as atitudes morais. Esses três artigos polêmicos, como muitas outras afirmações dos seus autores, merecem grande respeito por sua posição decidida contra os diversos arautos das ideologias autoritárias. Nossas observações críticas se prendem estrita e exclusivamente a diferenças teóricas objetivas. Mas antes de analisar o remédio positivista, discutiremos a cura proposta pelos seus oponentes.

O ataque positivista a certas revivescências ardilosas e artificiais de ontologias obsoletas é, sem dúvida, justificado. Os que promovem essa restauração, por mais cultivados que sejam, estão traindo os últimos remanescentes da cultura ocidental ao fazerem da sua recuperação a sua atividade filosófica. O Fascismo reviveu velhos métodos de dominação que, sob as condições modernas, revelaram-se indescritivelmente mais selvagens do que suas formas primitivas; esses filósofos revivem sistemas autoritários de pensamento que sob condições modernas se revelam infinitamente mais simplórios, arbitrários e inverídicos do que eram originalmente. Metafísicos bem-pensantes, com as suas demonstrações semi-eruditas da verdade, do bem e do belo como valores eternos do escolasticismo, destroem o último vestígio de significado que tais idéias ainda possam ter para os pensadores independentes e que tentam se opor aos poderes estabelecidos. Tais idéias são hoje promovidas como se fossem mercadorias, enquanto anteriormente eram utilizadas para opor-se aos eleitos da cultura comercial.

Hoje há uma tendência geral para reviver as teorias da razão objetiva do passado, a fim de dar algum fundamento filosófico à hierarquia dos valores geralmente aceitos que rapidamente se desintegra. Juntamente com as curas espirituais pseudo-religiosas ou semicientíficas, o espiritualismo, a astrologia, as amostras mais baratas de filosofias do passado como a Ioga, o Budismo ou o

misticismo, e as adaptações populares das filosofias clássicas objetivistas, as ontologias medievais são recomendadas para o uso moderno. Mas a transição da razão objetiva para a razão subjetiva não foi um acidente, e o processo de desenvolvimento de idéias não pode ser arbitrariamente revertido a qualquer momento. Se a razão subjetiva na forma do Iluminismo dissolveu as bases filosóficas das crenças que foram uma parte essencial da cultura ocidental, ela conseguiu fazer isso porque essas bases se revelaram demasiado frágeis. Sua revivescência, portanto, é completamente artificial: serve apenas ao propósito de preencher uma lacuna. As filosofias do absoluto são oferecidas como um excelente instrumento para nos salvar do caos. Compartilhando o destino de todas as doutrinas, boas ou más, que passaram pelos testes dos mecanismos sociais de seleção dos nossos dias, as filosofias objetivistas tornaram-se filosofias padronizadas para usos específicos. As idéias filosóficas servem às necessidades dos grupos religiosos ou ilustrados, progressistas ou conservadores. O absoluto torna-se um meio em si mesmo, a razão objetiva um esquema para propósitos subjetivos, por gerais que possam ser.

Os tomistas modernos[48] descrevem de vez em quando a sua metafísica como um suplemento benéfico ou útil ao pragmatismo, e eles provavelmente têm razão. De fato, as adaptações filosóficas das religiões estabelecidas preenchem uma função útil para os poderes constituídos: transformam os remanescentes do pensamento mitológico em mecanismos viáveis para a cultura de massas. Quanto mais essas renascenças artificiais conseguem conservar intacta a letra das doutrinas originais, mais distorcem o

[48] Esta importante escola filosófica inclui alguns dos mais respeitáveis historiadores e escritores do nosso tempo. As observações críticas aqui dizem respeito exclusivamente à tendência atual do pensamento filosófico independente que está sendo suplantado pelo dogmatismo.

seu significado original, pois a verdade se forja numa evolução de idéias mutantes e em conflito. O pensamento é fiel a si mesmo sobretudo quando está pronto a se contradizer, porquanto preserva, como elemento inerente à verdade, a memória do processo em que esta foi alcançada. O conservadorismo dos modernos renascimentos filosóficos em relação aos elementos culturais é auto-engano. Como a religião moderna, os neotomistas não podem facilitar a promoção da pragmatização da vida e a formalização do pensamento. Eles contribuem para a dissolução das crenças congênitas e para tornar a fé uma questão de utilidade.

A pragmatização da religião, por mais blasfemo que isso possa parecer em muitos sentidos — como na ligação entre a religião e a higiene — não é simplesmente o resultado de sua adaptação às condições da civilização industrial, mas está enraizada na própria essência de qualquer espécie de teologia sistemática. A exploração da natureza pode ser localizada em sua origem nos primeiros capítulos da Bíblia. Todas as criaturas são submissas ao homem. Apenas mudaram os métodos e manifestações dessa submissão. Mas, enquanto o tomismo original podia realizar seu objetivo de adaptar o cristianismo às formas políticas e científicas do seu tempo, o neotomismo está numa posição precária. A ciência na Idade Média era estática e dogmática porque a exploração da natureza dependia então de uma economia relativamente estática. A relação da ciência com a teologia dogmática podia ser então relativamente harmoniosa, e o aristotelismo foi facilmente absorvido pelo tomismo. Mas tal harmonia é impossível hoje, e o uso pelos neotomistas de categorias tais como causa, propósito, força, alma, entidade, é necessariamente não-crítico. Enquanto para Tomás de Aquino essas idéias metafísicas representavam o conhecimento científico em seu cume, sua função na cultura moderna mudou completamente.

Infelizmente para os neotomistas, os conceitos que eles proclamam derivar de suas doutrinas teológicas não mais se constituem a espinha dorsal do pensamento científico. Eles não podem integrar a teologia e a ciência natural contemporânea num sistema intelectual hierárquico, como fez Tomás de Aquino numa emulação de Aristóteles e Boécio, porque os achados da ciência moderna contradizem o *ordo* escolástico e a metafísica aristotélica de modo bastante evidente. Hoje, nenhum sistema de educação por mais reacionário que seja, pode se permitir olhar para a mecânica quântica e a teoria da relatividade como assunto à parte dos principais princípios do pensamento. Para harmonizar seus pontos de vista com a ciência natural dos nossos dias os neotomistas devem, portanto, inventar todas as espécies de artimanhas. Sua situação é remanescente do dilema daqueles astrônomos que, no alvorecer da astronomia moderna, tentaram salvar o sistema ptolomaico acrescentando-lhe complicadas construções auxiliares, e proclamando que estas preservavam o sistema a despeito de todas as mudanças.

Ao contrário do seu mestre, os neotomistas não se dão ao trabalho de deduzir o conteúdo da física contemporânea da cosmologia bíblica. A complexidade da estrutura eletrônica da matéria, para não falar da teoria do espaço em explosão, tornariam de fato muito difícil o empreendimento. Se fosse vivo em nossos dias, Tomás de Aquino provavelmente se confrontaria com a questão e ou condenaria a ciência por motivos filosóficos ou se tornaria herético; não tentaria uma síntese superficial de elementos incompatíveis. Mas seus epígonos não podem adotar tal posição: os últimos dogmáticos devem negociar um acordo entre física celeste e terrestre, ontológica e lógico-empírica. Seu método é concordar *in abstracto* que mesmo as descrições não-ontológicas podem ter um certo grau de verdade, ou atribuir racionalidade à ciência. Na

medida em que esta é matemática, ou realizar concordatas igualmente duvidosas no campo filosófico. Com esse procedimento a filosofia eclesiástica dá a impressão de que a moderna ciência filosófica está integrada no seu sistema perene, ao passo que esse sistema é simplesmente uma forma obsoleta da própria teoria que ele proclama integrar. Na verdade esse sistema é modelado segundo o mesmo ideal de dominação da teoria científica. Há neles o mesmo propósito subjacente de dominar a realidade, não de criticá-la.

A função social desses renascimentos de sistemas de filosofias objetivistas, religião ou superstições é reconciliar o pensamento individual com as formas modernas de manipulação das massas. A esse respeito os efeitos do renascimento filosófico do Cristianismo não são diferentes dos efeitos do renascimento da mitologia pagã na Alemanha. Os remanescentes da mitologia germânica foram uma força para uma resistência oculta à civilização burguesa. Sob a superfície da aceitação consciente do dogma e da ordem, as velhas lembranças pagãs ardiam secretamente como um credo popular. Elas inspiraram a poesia, a música e a filosofia alemã. Uma vez redescobertas e manipuladas como elementos de educação das massas, seu antagonismo em relação às formas predominantes de realidade desapareceu, e se tornaram instrumento da política moderna.

Algo análogo está sendo feito pelos neotomistas em relação à tradição católica. Como os neopagãos germânicos, os neotomistas estão dando forma nova a velhas ideologias e tentando adaptá-las a propósitos modernos. Ao fazê-lo, se comprometem com o mal existente, como sempre o fizeram as igrejas estabelecidas. Ao mesmo tempo dissolvem involuntariamente os últimos vestígios daquele espírito de união pela fé que tentam promover. Eles formalizam as suas próprias idéias religiosas a fim de ajustá-las à realidade. Necessariamente, estão mais

interessados em acentuar a justificação abstrata das doutrinas religiosas do que seu conteúdo específico. Isso revela claramente os perigos que ameaçam a religião através da formalização da razão. Ao contrário da obra missionária no sentido tradicional, os ensinamentos neotomistas consistem menos em relatos e dogmas cristãos do que em argumentos sobre porque as crenças e modos de vida religiosos são aconselháveis em nossa situação atual. Tal abordagem pragmática, contudo, afeta na realidade os conceitos religiosos que parecem ter ficado intocados. A ontologia neotomista, feita de encomenda, corrompe o núcleo das idéias que proclama. O fim religioso é pervertido em meios mundanos. O neotomismo pouco se preocupa com a crença na *Mater dolorosa* por si mesma, um conceito religioso que foi a inspiração de tanta grande arte e poesia européia. Ele se concentra sobre crença na crença como um excelente remédio para as dificuldades sociais e psicológicas dos nossos dias.

É claro que não faltam esforços exegéticos devotados, por exemplo, à "sabedoria que é Maria". Mas há algo de artificial nesses esforços. Sua forçada simplicidade contrasta com o processo geral de formalização em que estão integrados, e que se enraíza fundamentalmente na própria filosofia religiosa. Até mesmo os escritos do cristianismo medieval, desde os primeiros tempos da patrística em diante, particularmente os de Tomás de Aquino, revelam forte disposição para formalizar os elementos básicos da fé cristã. A origem dessa tendência pode ser encontrada num ilustre precedente que é a identificação de Cristo com o *logos*, no começo do quarto Evangelho. As verdadeiras experiências dos cristãos primitivos foram subordinadas a propósitos racionais através da história da Igreja. A obra de Tomás de Aquino marcou uma fase decisiva dessa evolução. A filosofia aristotélica, com seu empirismo inerente, tornou-se mais adequada do que a especulação platônica.

Desde o próprio começo da história eclesiástica, a ilustração científica de modo algum permaneceu estranha à igreja nem foi lançada ao limbo da heresia, mas, pelo contrário, desenvolveu-se em grande parte dentro da Igreja. Tomás de Aquino ajudou a Igreja Católica a absorver o novo movimento científico através da reinterpretação dos conteúdos da religião cristã pelos métodos liberais da analogia, indução, análise conceitual, dedução de axiomas que se pretendiam evidentes, e através do uso das categorias aristotélicas, que a esse tempo ainda correspondiam ao nível atingido pela ciência empírica. Seu tremendo mecanismo conceitual, sua construção filosófica do Cristianismo, deu à religião uma aparência de autonomia que por longo tempo a tornou independente e mesmo assim compatível com o progresso intelectual da sociedade urbana. Tornou a doutrina católica um instrumento dos mais valiosos para os príncipes e para a classe burguesa. Tomás de Aquino foi, na verdade, bem sucedido. Pelos séculos subseqüentes a sociedade se dispôs a entregar ao clero a administração desse instrumento ideológico altamente desenvolvido.

Contudo, apesar do seu processamento ideológico da religião, o escolasticismo medieval não transformou a religião em mera ideologia. Embora segundo Tomás de Aquino os objetos da fé religiosa, tais como a Santíssima Trindade, não possam ser ao mesmo tempo objetos da ciência, a sua obra, aderindo a Aristóteles contra o platonismo, se opôs aos esforços para conceber os dois campos como totalmente heterogêneos. Para ele, as verdades da religião eram tão concretas quanto qualquer verdade científica. Tal confiança imperturbável no realismo do mecanismo racional escolástico foi abalada pelo Iluminismo. Desde então o tomismo tornou-se uma teologia com má consciência, tal como se revela claramente nas deformações de suas versões filosóficas modernas. Hoje os seus patrocinadores são obrigados a ponderar cautelosa-

mente quantas afirmações cientificamente duvidosas as pessoas podem ainda tolerar. Parecem estar conscientes de que os métodos indutivos de raciocínio ainda importantes na ortodoxia aristotélica devem ser deixados exclusivamente à pesquisa secular, a fim de conservar a teologia estritamente à parte de investigações embaraçosas. Se o tomismo é conservado artificialmente à distância do conflito e mesmo da interação com a ciência moderna, tanto os intelectuais como as pessoas incultas podem aceitar a religião tal como o tomismo a promove.

Quanto mais o neotomismo se retira para a esfera dos conceitos espirituais, mais se torna um fâmulo dos objetivos profanos. Na política pode se tornar uma sanção de toda espécie de empreendimentos, e na vida real um remédio disponível. Hook e seus amigos estão certos ao argumentar que em vista dos fundamentos teóricos ambíguos de seus dogmas, trata-se apenas de uma questão de tempo ou de geografia eles serem utilizados para justificar tanto a política democrática quanto a autoritária.

O neotomismo, como qualquer outra filosofia dogmática, tenta parar o pensamento num ponto determinado, a fim de criar uma proteção para algum ser ou valor supremo, seja político ou religioso. Quanto mais dúbios se tornam esses absolutos — e na época da razão formalizada eles se tornaram de fato dúbios — mais firmemente se prestam a serem defendidos pelos seus partidários e menos escrupulosos para que se removam os cultos por outros meios que não os puramente intelectuais, recorrendo, se necessário, tanto à espada quanto à pena. Já que os absolutos são inconvincentes por seus próprios méritos, devem ser justificados por alguma espécie de teoria atualizada. O esforço de tal justificação se reflete num desejo quase convulsivo de excluir qualquer traço ambíguo, qualquer elemento nocivo do conceito assim glorificado — um desejo que é, no tomismo, difícil de reconciliar com a visão

profética negativa dos condenados que devem sofrer torturas "*ut de his electi gaudeant, cum in his Dei justitiam contemplantur, et dum se evasisse eas cognoscunt*"[49]. Hoje, o anseio de estabelecer um princípio absoluto como um poder real ou um poder real como o princípio absoluto, persiste; parece que só se o valor supremo fosse ao mesmo tempo o poder supremo poderia ser considerado como um absoluto verdadeiro.

Essa identidade do bem, da perfeição, do poder e da realidade é inerente à filosofia européia tradicional. A filosofia dos grupos que sustentam ou lutam pelo poder é sempre claramente formulada no aristotelismo e constitui a espinha dorsal do tomismo, apesar da doutrina verdadeiramente profunda do último de que o ser do absoluto pode ser chamado de ser apenas por analogia. Porquanto segundo o Evangelho Deus sofra e morra, ele é, de acordo com a filosofia de Tomás de Aquino[50] incapaz de sofrer ou se transformar. Por meio dessa doutrina, a filosofia católica oficial tentou escapar à contradição entre Deus como verdade suprema e como realidade. Concebeu uma realidade que não tem elemento negativo e que não é sujeita à mudança. Assim, a Igreja foi capaz de manter a idéia da lei eterna natural fundada sobre a estrutura básica do ser, uma idéia tão essencial na cultura ocidental. Mas a renúncia de um elemento negativo no absoluto, e o dualismo resultante disso: Deus de um lado, e um mundo cheio de pecado do outro, implicou um sacrifício arbitrário do intelecto. Através disso a Igreja impediu a deterioração da religião e sua substituição por uma deificação panteísta do processo histórico. Evitou os perigos do

[49] *Summa theologica*, pt. C, supl. "Porque os eleitos se alegram com isso, e vêem nisso a justiça de Deus, e compreendem que escaparam disso". Tomás de Aquino, tradução pelos Fathers of the English Dominican Province, vol. 21., Londres, 1922, p. 204.

[50] *Suma contra Gentiles,* I, 16.

misticismo alemão e italiano, inaugurado pelo Mestre Eckhart, Nicolau Cusano e Giordano Bruno, que tentou superar o dualismo através de um pensamento liberado.

Esse reconhecimento do elemento terrestre em Deus revelou-se um estímulo para a ciência física — cujos temas pareceram justificados e mesmo santificados pela sua inclusão no absoluto — mas prejudicial à religião e ao equilíbrio intelectual. O misticismo começou por fazer Deus dependente do homem assim como o homem dependente de Deus, e terminou logicamente com o anúncio da morte de Deus. O tomismo, contudo, manteve a inteligência sob disciplina rígida. Parou o pensamento diante de conceitos isolados e portanto contraditórios — Deus e o mundo, que foram mecanicamente ligados por um sistema estático e basicamente irracional e hierárquico. A própria idéia de Deus tornou-se autocontraditória: uma entidade que se presume absoluta não inclui mudança.

Os adversários do neotomismo indicaram com justeza que o dogmatismo cedo ou tarde chegaria a um beco sem saída. Mas não será a doutrina neopositivista tão dogmática quanto a glorificação de qualquer absoluto? Ela tenta nos fazer aceitar "uma filosofia científica ou experimental da vida na qual todos os valores são verificados pelas suas causas e conseqüências"[51]. Atribui a responsabilidade da atual crise intelectual à "limitação da autoridade da ciência e à instituição de métodos diferentes daqueles controlados pela experimentação para a descoberta do valor e da natureza das coisas"[52]. Quando se lê Hook, não se imagina jamais que inimigos da espécie humana como Hitler tenham tido de fato grande confiança nos métodos científicos, nem que o ministro

[51] *Hook, op. cit.*, p. 10.

[52] Nagel, "Malicious Philosophies of Science", op. cit., p. 41.

alemão da propaganda tenha usado sistematicamente a experimentação controlada, verificando todos os valores "por suas causas e conseqüências". Como qualquer credo existente, a ciência pode ser usada para servir às mais diabólicas forças sociais, e o cientificismo não é menos limitado do que a religião militante. Nagel simplesmente trai a intolerância da sua doutrina ao afirmar que qualquer esforço para limitar a autoridade da ciência é obviamente malicioso.

A ciência penetra num terreno dúbio quando reivindica um poder sensorial, cujo exercício da parte de outras instituições ela denunciou no seu passado revolucionário. A ansiedade para que a autoridade científica não fosse solapada tomou conta dos sábios na própria época em que a ciência se tornou geralmente aceita e tende mesmo a ser repressiva. Os positivistas fariam discriminações contra qualquer espécie de pensamento que não se adequasse perfeitamente aos postulados da ciência organizada. Transpõem o princípio do mercado de trabalho fechado para o mundo das idéias. A tendência monopolista geral vai tão longe que absorve o conceito teórico de verdade. Essa tendência e o conceito de um "livre mercado no mundo das idéias", advogado por Hook, não são tão antagônicas quanto ele pensa. Ambas refletem uma atitude comercial em relação aos assuntos do espírito, uma preocupação com o sucesso.

Longe de excluir a competição, a cultura industrialista sempre organizou a pesquisa numa base competitiva. Ao mesmo tempo essa pesquisa é estritamente controlada e conformada aos padrões estabelecidos. Vemos aqui como a competição e o controle autoritário funcionam em pleno acordo. Tal cooperação é algumas vezes útil para um objetivo limitado — por exemplo, na produção dos melhores alimentos para crianças, superexplosivos e métodos de propaganda; mas dificilmente pode-se proclamar que isso contribui para o progresso do pensamento verdadeiro. Não existe

uma distinção bem delineada entre o liberalismo e o autoritarismo na ciência moderna. Na verdade, o liberalismo e o autoritarismo tendem a interagir de um modo que ajuda a estabelecer um controle racional cada vez mais rígido nas instituições de um mundo irracional.

Apesar do seu protesto contra a acusação de dogmatismo, o absolutismo científico, tal como o "obscurantismo" que ele ataca, deve recorrer a princípios evidentes por si mesmos. A única diferença é que o neotomismo está consciente de tais pressuposições, enquanto o positivismo é completamente ingênuo a esse respeito. O que importa não é tanto que uma teoria possa apoiar-se em princípios evidentes por si mesmos — o que é um dos problemas lógicos mais intrincados — mas que o neopositivismo pratique aquilo mesmo que ele ataca nos adversários. Uma vez que sustenta esse ataque, ele deve justificar os seus próprios princípios supremos, o mais importante dos quais é o da identidade entre verdade e ciência. Deve esclarecer porque reconhece certos procedimentos como científicos. Essa é a questão filosófica que decidirá se a confiança no método científico, que é a solução de Hook para a atual situação de ameaça ao saber, é uma crença cega ou um princípio racional.

Os três artigos em questão não entram nesse problema. Mas há algumas indicações de como os positivistas o resolveriam. Hook indica uma diferença entre afirmações científicas e não-científicas. A validade dessas últimas, diz ele, é decidida por sentimentos pessoais, enquanto a dos juízos científicos "é estabelecida por métodos de verificação pública abertos a todos que se submetam à sua disciplina"[53]. O termo "disciplina" denota as regras codificadas nos manuais mais avançados e utilizadas com sucesso pelos

[53] Hook, *op. cit*, p. 6.

cientistas nos laboratórios. Certamente esses procedimentos são típicos das idéias contemporâneas sobre a objetividade científica. Os positivistas, contudo, parecem confundir tais procedimentos com a própria verdade. A ciência deve esperar pelo pensamento filosófico, como já foi formulado seja por filósofos seja por cientistas, para prestar contas da natureza da verdade, em vez de simplesmente erguer a metodologia científica como a definição suprema da verdade. O positivismo se esquiva à questão com o argumento de que a filosofia é apenas a classificação e a formalização dos métodos científicos. Os postulados da crítica semântica, assim como o postulado de relação ou o princípio da redução de afirmações complicadas a proposições elementares, são apresentados como tal formalização. Ao negar uma filosofia autônoma e um conceito filosófico de verdade, o positivismo abandona a ciência aos acasos das evoluções históricas. Desde que a ciência é um elemento do processo social, sua investidura como *arbiter veritatis* tornaria a própria verdade sujeita aos padrões sociais em mutação. A sociedade estaria privada de qualquer meio de resistência intelectual a um vínculo que os críticos sociais sempre denunciaram.

É verdade que mesmo na Alemanha a noção de uma física e uma matemática nórdicas, e outros disparates semelhantes, exerceu um papel muito maior na propaganda política do que nas universidades; mas isso se deveu mais aos impulsos da própria ciência e às exigências do armamento germânico do que a qualquer atitude da filosofia positivista, que no fim de contas reflete o caráter da ciência num determinado estágio histórico. Se a ciência organizada tivesse cedido completamente às exigências nórdicas e tivesse cristalizado isso numa metodologia consistente, o positivismo teria posteriormente que aceitar isso, assim como alhures aceitara os padrões da sociologia empírica, moldados por necessidades administrativas e restrições convencionais. Ao fazer com-

placentemente da ciência a teoria da filosofia, o positivismo renega o espírito da própria ciência.

Hook diz que sua filosofia "não determina em um campo *a priori* a existência de entidades e forças sobrenaturais"[54]. Se levarmos a sério tal afirmação, podemos esperar, sob certas circunstâncias, a ressurreição das mesmas entidades exatamente, ou melhor, dos espíritos, cujo exorcismo é núcleo do pensamento científico em conjunto. O positivismo teria de concordar com tal recaída na mitologia.

Dewey indica outro meio de diferenciar entre a ciência que deve ser aceita e a ciência que deve ser condenada: "o naturalista ('naturalismo' é um termo usado para diferenciar as diversas escolas positivistas dos protagonistas do supranaturalismo) é aquele que necessariamente respeita as conclusões da ciência natural"[55]. Os positivistas modernos parecem inclinados a aceitar as ciências naturais, sobretudo a física, como o modelo para os métodos corretos de pensamento. Talvez Dewey dê o principal motivo para a sua predileção irracional ao escrever: "Os métodos modernos de observação experimental operaram uma profunda transformação nos temas da astronomia, da física, da química e da biologia" e "a mudança provocada nesses campos exerceu a mais profunda influência nas relações humanas"[56]. É certo que a ciência, como milhares de outros fatores, exerceu um papel no surgimento de mudanças históricas boas e más; mas isso não prova que a ciência seja o único poder através da qual a humanidade possa ser salva. Se Dewey quer dizer que as mudanças científicas geralmente provocam mudanças na direção de uma ordem social melhor, ele entende mal a interação das forças

[54] *Ibid.*, p.7.
[55] Dewey, *op. Cit.*, p.26.
[56] *Ibid.*, p. 26.

econômicas, técnicas, políticas e ideológicas. As fábricas da morte na Europa lançam uma luz tão significativa sobre as relações entre a ciência e o progresso cultural quanto à fabricação de produtos sintéticos retirados do ar atmosférico[57].

Os positivistas reduzem a ciência aos procedimentos utilizados na física e suas ramificações; recusam o nome de ciência a todos os esforços teóricos que não estão de acordo com o que eles retiram da física como seus métodos legítimos. Deve-se observar aqui que a divisão de toda a verdade humana em ciência e humanidades é ela própria um produto social que foi constituído substancialmente pela organização das universidades e fundamentalmente por algumas escolas filosóficas, em particular as de Rickert e Max Weber. O chamado mundo prático não tem lugar para a verdade, e portanto a divide em frações para conformá-la à sua própria imagem: as ciências físicas são adotadas da chamada objetividade, mas esvaziadas de conteúdo humano; as humanidades preservam o conteúdo humano, mas só enquanto ideologia, a expensas da verdade.

O dogmatismo dos positivistas torna-se óbvio se examinamos atentamente a legitimação suprema do seu princípio, embora eles possam considerar tal tentativa completamente sem sentido. Os positivistas alegam que os tomistas e outros filósofos não-positivistas usam meios irracionais, particularmente as intuições não controladas pela experimentação. Inversamente, proclamam que a sua própria compreensão dos fatos é científica, sustentando que a sua cognição da ciência é baseada na observação da ciência; isto é, proclamam que tratam a ciência do mesmo modo como a ciência trata os seus próprios objetos, através da observação experimentalmente verificável. Mas a questão crucial é a seguinte:

[57] O autor se refere às experiências tecnológicas dos alemães, no fim da guerra, de utilização do ar na composição de produtos sintéticos. (N. do T.)

Como é possível determinar o que pode ser exatamente chamado de ciência e verdade, se a própria determinação pressupõe os métodos de alcançar a verdade científica? O mesmo círculo vicioso se encontra em qualquer justificação do método científico através da observação da ciência: Como é justificado o próprio princípio de observação? Quando se requer uma justificação, quando se indaga por que a observação é a garantia adequada da verdade, os positivistas simplesmente apelam outra vez para a observação. Mas os seus olhos estão fechados. Em vez de interromper o funcionamento maquinal da pesquisa, os mecanismos de localização, verificação e classificação de fatos etc., e refletir sobre o seu significado e relação com a verdade, os positivistas reiteram que a ciência procede através da observação e descrevem circunstancialmente como esta funciona. É claro que eles dirão que não é da sua competência justificar ou testar o princípio de verificação, que eles simplesmente querem expressar o sentido científico. Em outras palavras, ao recusar verificar o seu próprio princípio — pois nenhuma afirmação é significativa a menos que seja verificada — eles são culpados de uma *petitio principii*.

Não há dúvida de que a falácia lógica nas próprias raízes da atitude positivista simplesmente trai o seu culto da ciência institucionalizada. Contudo, ela não deve ser ignorada, visto que os positivistas sempre se gabam da clareza e pureza lógica de suas afirmações. O impasse a que se é levado pela justificação suprema do princípio positivista da verificação empírica só se constitui um argumento contra os positivistas porque eles batizam todos os outros princípios filosóficos de dogmáticos e irracionais. Enquanto outros dogmáticos tentam justificar seus princípios baseando-se no que eles chamam de revelação, intuição ou evidência primária, os positivistas tentam evitar a falácia usando tais métodos ingenuamente e denunciando aqueles que os praticam deliberadamente.

Certos metodologistas da ciência natural proclamam que os axiomas básicos da ciência podem e devem ser arbitrários. Mas isso não se sustenta quando o significado da própria ciência e verdade, pelo qual essa afirmação pudesse ser justificada, está em jogo. Nem mesmo os positivistas podem apresentar como certo aquilo que eles querem provar, a menos que interrompam qualquer discussão declarando que aqueles que não vêem não estão abençoados pela graça, o que em sua linguagem pode ser lido assim: As idéias que não se enquadram na lógica simbólica não têm sentido. Se a ciência se coloca como a autoridade que se ergue com firmeza contra o obscurantismo e ao reclamarem isso os positivistas continuam a grande tradição do Humanismo e do Iluminismo — os filósofos devem estabelecer um critério para a natureza verdadeira da ciência. A filosofia deve formular o conceito de ciência de um modo que expresse a resistência humana ao retorno à mitologia e à loucura, em vez de favorecer tal retorno através da formalização da ciência e adaptação desta às exigências da existência prática. Para ser a autoridade absoluta, a ciência deve ser justificada enquanto princípio intelectual e não ser deduzida de procedimentos empíricos e depois tornada absoluta na base do critério dogmático do sucesso científico.

Num certo sentido, a ciência pode imaginavelmente ir além do método de experimentação. A validade de todos os sutis volumes dos positivistas modernos dedicados à estrutura lógica das ciências seria então desafiada pois seu significado é estritamente empírico. Os positivistas contam com o sucesso da ciência como justificação dos seus próprios métodos. Eles não se interessam em ter sua própria aferição dos métodos científicos, tais como a experimentação, com base na intuição ou qualquer outro princípio que pudesse se voltar contra a ciência enquanto esta é praticada com sucesso e socialmente aceita. O próprio mecanismo lógico, que alguns

positivistas apontam como um princípio diferente do empirismo, não pode ser invocado aqui, pois os princípios lógicos diretores de modo algum são considerados evidentes por si mesmos. Eles representam, como afirma Dewey, em pleno acordo com Peirce, "condições que foram determinadas durante o desenvolvimento de uma investigação contínua a ser incluídas em sua própria busca bem sucedida"[58]. Esses princípios "são derivados do exame de métodos anteriormente usados"[59]. Não se pode ver como a filosofia justifica a idéia de que esses princípios "são operacionalmente um *a priori* em relação a uma investigação ulterior"[60], ou até que ponto os dados derivados da experiência podem ser usados para se opor a ilusões que se proclamam verdadeiras. No positivismo, a lógica, por mais formalisticamente que possa ser concebida, deriva dos procedimentos empíricos, e as escolas que se chamam de empiricocríticas ou lógico-empíricas, se revelam como legítimas variações do velho empirismo sensualista. O que se manteve consistentemente em relação ao empirismo por pensadores tão antagônicos em suas opiniões quanto Platão e Leibniz, De Maistre, Emerson e Lenin, continua a manter-se para os seus seguidores modernos.

O empirismo abole os princípios pelos quais a ciência e o próprio empirismo poderiam possivelmente ser justificados. A observação em si mesma não é um princípio, mas um padrão de comportamento, um *modus procedendi*, que a qualquer hora pode levar à sua própria abolição. Se a qualquer momento a ciência pudesse mudar seus métodos, e se a observação, tal como é praticada hoje, não fosse mais observável, seria necessário modificar o princípio "filosófico" da observação e revisar a filosofia segundo essa modificação, ou então sustentar esse princípio como

58 *Logic*, p. 11.
59 *Ibid.*, p. 13.
60 *Ibid.*, p. 14.

um dogma irracional. Essa fraqueza do positivismo é acobertada pela presunção implícita dos positivistas de que os procedimentos empíricos gerais utilizados pela ciência correspondem naturalmente à razão e à verdade. Essa crença otimista é perfeitamente legítima para qualquer cientista engajado numa real pesquisa, não filosófica mas para um filósofo parece o auto-engano de um absolutismo ingênuo. De certo modo, até o dogmatismo irracional da igreja é mais racional do que um racionalismo tão ardente que exagera a sua própria racionalidade. Um grupo oficial de cientistas, segundo a teoria positivista, é mais independente da razão do que o colégio de cardeais, visto que o último é obrigado pelo menos a referir-se aos Evangelhos.

Os positivistas dizem por um lado que a ciência deve falar por si mesma, e por outro que a ciência é um mero instrumento, embora dominando as suas realizações. Quer os positivistas queiram ou não, a filosofia que eles ensinam consiste em idéias e é mais do que um instrumento. Segundo a sua filosofia, as palavras, em vez de terem significado, teriam apenas função. O paradoxo de que a sua filosofia tem o não-significado como o seu significado poderia, de fato, servir de excelente começo para o pensamento dialético. Mas exatamente nesse ponto a sua filosofia termina. Dewey parece sentir essa fraqueza quando declara: "Até que os naturalistas apliquem seus princípios e métodos à formulação de tópicos como mente, consciência, ego etc., eles estarão em séria desvantagem"[61]. É uma promessa vazia dizer que o positivismo algum dia resolverá os problemas essenciais que hoje ele está muito ocupado para resolver. Não é por acaso que o positivismo, após algumas declarações sem rodeios de Carnap e outros na linha de um materialismo cru, adquiriu certa relutância em tratar

[61] "Anti-Naturalism in Extremis", p. 28.

assuntos tão delicados. A própria estrutura teórica e metodológica do neopositivismo o impede de fazer justiça a problemas indicados por "tópicos tais como mente, consciência, ego etc." os positivistas não têm direito de olhar de cima o intuicionismo. Essas duas escolas antagônicas sofrem da mesma incapacidade: em certo sentido ambas bloqueiam o pensamento crítico através de afirmações autoritárias, seja sobre a inteligência suprema ou sobre a ciência como seu representante.

Tanto o positivismo quanto o neotomismo são verdades limitadas, que ignoram a contradição inerente a seus princípios. Conseqüentemente, ambos tentam assumir um papel despótico no domínio do pensamento. Os positivistas passam por cima do fato de que a sua deficiência é fundamental, e atribuem a sua ineficácia em face da atual crise intelectual a certas pequenas omissões, por exemplo, ao fato de não terem podido oferecer uma teoria do valor plausível. Hook afirma "a competência da investigação científica para avaliar" as exigências dos interesses ocultos na vida social, de privilégios injustos, de qualquer coisa que é apresentada como "uma classe nacional ou uma verdade racial"[62]. Ele quer que os valores sejam testados. Nagel declara do mesmo modo que "todos os elementos de análise científica, observação, reconstrução imaginativa, elaboração dialética de hipóteses e verificação experimental devem ser utilizados"[63]. Ele provavelmente tem em mente a verificação das "causas e conseqüências" dos valores referidos por Hook, e quer dizer que nós devemos saber exatamente por que queremos alguma coisa e o que acontecerá se tentarmos consegui-la — que ideais e credos devem ser cuidadosamente examinados para sabermos o que acontecerá se eles forem postos

[62] *Op. cit.*, p. 5.
[63] *Op cit.*, p. 57.

em prática. Esta se torna a função da ciência em relação aos valores tal como são definidos por Max Weber, um positivista no fundo. Weber, contudo, estabeleceu diferenças precisas entre conhecimento científico e valores, e não acreditou que a ciência experimental pudesse por si mesma superar antagonismos sociais e políticos. Mas está bem dentro da linha das idéias do positivismo reduzir o que lhe escapa como "valores" a fatos, e representar as coisas do espírito como algo reificado, um tipo de mercadoria ou produto cultural especial. O pensamento filosófico independente, crítico e negativo como é, deve erguer-se acima tanto do conceito de valores quanto da idéia da absoluta validade dos fatos.

Os positivistas só aparentemente não perdem o controle. Eles professam confiança em suas idéias. O que Dewey chama de inteligência organizada é, segundo eles, a única força capaz de decidir o problema da estabilidade social ou revolução. Esse otimismo, contudo, oculta na verdade um derrotismo político muito maior do que o pessimismo de Weber, que dificilmente acreditaria que os interesses das classes sociais pudessem ser reconciliados pela ciência.

A ciência moderna, tal como os positivistas a entendem se reporta essencialmente a afirmações sobre fatos, e portanto pressupõe a reificação da vida em geral e da percepção em particular. Contempla o mundo como um mundo de fatos e coisas, e deixa de relacionar a transformação do mundo em fatos e coisas com o processo social. O próprio conceito de "fato" é um produto — um produto de alienação social; nele, o objeto abstrato de troca é concebido como um modelo para todos os objetos da experiência em determinada categoria. A tarefa da reflexão crítica não é simplesmente compreender os diversos fatos em seu desenvolvimento histórico — e mesmo isso tem implicações incomensuravelmente maiores do que o escolasticismo positivista jamais

sonhou — mas também ver através da noção do próprio fato, em seu desenvolvimento e, portanto, em sua relatividade. Os chamados fatos determinados por métodos quantitativos, que os positivistas se inclinam a ver como os únicos científicos, são muitas vezes fenômenos de superfície que obscurecem mais do que clarificam a realidade subjacente. Um conceito não pode ser aceito como a medida de verdade se o ideal de verdade a que serve pressupõe em si mesmo processos sociais que o pensamento não pode aceitar como definitivos. A clivagem mecânica entre origem e coisas é um dos pontos cegos do pensamento dogmático, e consertar isso é uma das tarefas mais importantes de uma filosofia que não confunde a forma congelada da realidade com uma lei de verdade.

Por sua identificação da cognição com a ciência, o positivismo restringe a inteligência às funções necessárias à organização de material já modelado segundo a própria cultura comercializada a qual a inteligência é convocada a criticar. Tal restrição torna a inteligência submissa ao mecanismo de produção, em vez de comandá-lo, como prefeririam Hook e seus colegas positivistas. O conteúdo, métodos e categorias da ciência não estão acima dos conflitos sociais, nem esses conflitos são de tal natureza que as pessoas concordassem numa experimentação ilimitada em relação aos valores básicos apenas com o fim de esclarecê-los. As mudanças históricas progressistas só poderiam ser conduzidas pela autoridade da ciência sob condições idealmente harmoniosas. Os positivistas podem estar conscientes desse fato, mas não encaram o corolário de que a ciência tem uma função relativa, determinada pela teoria filosófica. Os positivistas são tão superidealistas em seu julgamento da prática social quanto super-realistas em seu desprezo pela teoria. Se a teoria é reduzida a um simples instrumento, todos os meios teóricos de transcender a realidade se tornam um disparate metafísico. Através dessa mesma distorção a

realidade, assim glorificada, é concebida como destituída de todo caráter objetivo que pudesse, pela sua lógica interna, dar razão a uma realidade melhor.

Na medida que a sociedade é o que ela é, parece mais proveitoso e honesto enfrentar o antagonismo entre a teoria e a prática do que ocultá-lo através do conceito de uma inteligência organizada em funcionamento. Essa hipostatização idealista e irracional está mais próxima do *Weltgeist* de Hegel do que pensam os seus críticos capciosos. Sua própria ciência absoluta é dada como a verdade, enquanto a ciência de fato é apenas um elemento da verdade. Na filosofia positivista a ciência tem até mais traços de um espírito santo do que o *Weltgeist*, que, seguindo a tradição do misticismo alemão, inclui explicitamente todos os elementos negativos da História. Não fica claro se o conceito de inteligência de Hook implica um prognóstico definido de que a harmonia social se seguirá à experimentação, mas é certo que a confiança na verificação científica quanto aos chamados valores depende de uma teoria intelectualista da mudança social.

Em sua filosofia moral os positivistas, epígonos que são do Iluminismo do século XVIII, revelam-se discípulos de Sócrates, que ensinava que o conhecimento necessariamente produz virtude, enquanto a ignorância necessariamente implica iniqüidade. Sócrates tentou libertar a virtude da religião. Posteriormente a sua teoria foi sustentada por Pelágio, o monge britânico que pôs em dúvida ser a graça uma condição da perfeição moral, insistindo em que a doutrina e a lei eram os seus fundamentos. Os positivistas provavelmente não reconheceriam esse augusto *pedigree* filosófico. No nível pré-filosófico, eles certamente concordariam com a experiência comum de que as pessoas bem informadas cometem freqüentes enganos. Mas, se é assim por que esperar a salvação intelectual na filosofia simplesmente através de uma informação

mais completa? A esperança faz sentido apenas se os positivistas sustentam a equação socrática de conhecimento e virtude, ou algum princípio racionalista semelhante. A controvérsia atual entre os profetas da observação e os da auto-evidência é uma forma mais fraca da disputa de mil e quinhentos anos atrás sobre a *gratia inspirationis*. Os pelagianos modernos se colocam contra os neotomistas do mesmo modo que o seu protótipo se colocava contra Santo Agostinho.

De modo algum é a dubiedade da antropologia naturalista que torna o positivismo uma filosofia pobre; é antes a ausência de auto-reflexão, sua incapacidade de compreender suas próprias implicações filosóficas tanto na ética quanto na epistemologia. É isso que torna as suas teses apenas outra panacéia, valorosamente defendida, mas fútil por causa da sua abstrusidade e primitivismo. O neopositivismo insiste rigidamente na interligação contínua das sentenças, na completa subordinação de cada elemento do pensamento às regras abstratas da teoria científica. Mas os fundamentos da sua própria filosofia estão dispostos da maneira mais desconexa possível. Olhando desdenhosamente de cima para a maior parte dos grandes sistemas filosóficos do passado, eles parecem pensar que as longas seqüências de pensamentos empiricamente inverificáveis contidas naqueles sistemas são mais incertos, supersticiosos, disparatados, em suma, mais "metafísicos", do que as suas próprias suposições relativamente isoladas, que são simplesmente dadas como certas e constituem a base da sua relação com o mundo. A preferência por palavras e sentenças simples, que podem ser agrupadas numa olhada rápida, é uma das tendências anti-intelectuais e anti-humanísticas visíveis no desenvolvimento da linguagem moderna, bem como da vida cultural em geral. É um sintoma daquela mesma ausência de fibra contra a qual o positivismo proclama estar em luta.

A afirmação de que o princípio positivista tem mais afinidade com as idéias humanistas de liberdade e justiça do que as outras filosofias é um erro quase tão grave quanto a alegação semelhante da parte dos tomistas. Muitos representantes do positivismo moderno se empenham na realização dessas idéias. Mas o seu próprio amor à liberdade parece fortalecer sua hostilidade ao seu veículo, o pensamento teórico. Eles identificam o cientificismo com o interesse da humanidade. Contudo, a aparência visível ou mesmo as teses de uma doutrina raramente oferecem a chave para a explicação do seu papel na sociedade. O código de Draco, que dá a impressão de uma severidade cruel, foi uma das grandes forças da civilização. Inversamente — numa negação do seu próprio conteúdo e significado — a doutrina de Cristo dos Cruzados para uma colonização moderna tem sido associada com uma sangrenta impiedade. Os positivistas seriam na verdade melhores filósofos se compreendessem a contradição entre qualquer idéia filosófica e a realidade social e enfatizassem as conseqüências antimoralistas do seu próprio princípio, como o fizeram os iluministas mais coerentes, tais como Mandeville ou Nietzsche, que não insistiram em qualquer fácil compatibilidade da sua filosofia com ideologias oficiais, progressistas ou reacionárias. Na verdade, a negação de tal harmonia constituiu o núcleo de suas obras.

O crime dos intelectuais modernos contra a sociedade não reside tanto em seu distanciamento, mas no sacrifício que fazem das contradições e complexidades do pensamento, imolando-os às exigências do chamado senso comum a mentalidade habilmente manipulada deste século conserva a hostilidade do homem da caverna em relação ao estranho. Isso se manifesta não só no ódio por aqueles que têm uma pele de cor diferente ou usam uma espécie diferente de roupa, mas também pelo pensamento estranho e fora do comum, ou melhor, pelo próprio pensamento em si mesmo, quanto

este segue a verdade além das fronteiras delimitadas pelas exigências de uma determinada ordem social. O pensamento hoje é compelido a justificar-se apenas quanto ao seu uso por determinado grupo estabelecido e não quanto à sua verdade. Mesmo quando se pode descobrir a revolta contra a miséria e a frustração como um elemento em toda obra coerente de pensamento, a instrumentalidade para levar a efeito a reforma não é um critério de verdade.

O mérito do positivismo consiste em ter transportado a luta do Iluminismo contra as mitologias para dentro do campo sagrado da lógica tradicional. Contudo, tal como os mitologistas modernos, os positivistas podem ser acusados de estar servindo um propósito em vez de ter abandonado um propósito pela verdade. Os idealistas glorificam a cultura comercial atribuindo a esta um sentido mais alto. Os positivistas a glorificam adotando o princípio desta como a medida da verdade, de uma maneira não muito diferente daquela pela qual a arte e a literatura popular moderna glorificam a vida como ela é — não através da idealização ou interpretação sublime, mas simplesmente pela repetição da mesma em telas, no palco e no cinema. O neotomismo trai a democracia, não porque — como os positivistas gostariam de argumentar — as suas idéias e valores não sejam suficientemente verificados em termos das condições prevalecentes. Nem porque entrave o uso de "métodos só através dos quais se pode atingir a compreensão e conseqüentemente a capacidade de dirigir as relações sociais"[64]. O catolicismo se celebrizou por tais métodos. O neotomismo falha porque é uma meia-verdade. Em vez de desenvolver seus ensinamentos sem se incomodar com a sua utilidade, seus espertos propagandistas têm sempre procurado adaptá-los às exigências mutáveis das forças sociais predominantes. Nos anos recentes eles também adaptaram esses ensinamentos aos

[64] *Ibid.*, p. 27.

usos do moderno autoritarismo, contra o qual, apesar de sua derrota atual, o futuro tem de ser ainda resguardado. A falha do tomismo consiste na sua pronta aquiescência aos objetivos pragmáticos e não na sua ausência de praticabilidade. Quando uma doutrina substancializa um princípio isolado que exclui a negação, ela está se predispondo paradoxalmente ao conformismo.

Como todas as idéias e sistemas que, ao oferecer definições bem precisas de verdade e princípios orientadores, tendem a dominar a cena cultural durante algum tempo, tanto o neotomismo quanto o neopositivismo atribuem todos os males às doutrinas que lhe são antiéticas. As acusações variam de acordo com as formas políticas predominantes. No século XIX, quando naturalistas como Ernst Haeckel acusaram a filosofia cristã de enfraquecer o moral nacional com o veneno supranaturalista, os filósofos cristãos atiraram de volta à mesma censura contra o naturalismo. Hoje as escolas em oposição neste país acusam-se mutuamente de estar solapando o espírito democrático. Tentam apoiar seus argumentos através de duvidosas excursões no campo da história. Claro que é difícil ser imparcial com o tomismo, que raramente deixou de estender a mão à opressão, onde quer que esta estivesse disposta a abraçar a Igreja, e que proclama ser um pioneiro da liberdade.

A alusão de Dewey à posição reacionária da religião em relação ao darwinismo não conta verdadeiramente a história completa. O conceito de progresso que se exprime em tais teorias biológicas necessita de um bocado de elaboração, e não demorou muito para que os positivistas se juntassem aos tomistas para criticá-lo. Inúmeras vezes na história da civilização ocidental a Igreja Católica e os seus grandes doutrinadores ajudaram a ciência a se emancipar da superstição e do charlatanismo. Dewey parece pensar que eram particularmente as pessoas de crença religiosa que se opuseram ao espírito científico. Isso é um problema

complicado; mas quando, em relação a esse ponto, Dewey cita "o historiador de idéias"[65], este último deveria lembrá-lo de que a ascensão da ciência européia seria impensável sem a Igreja. Os Padres da Igreja se empenharam numa luta sem descanso contra todas as espécies de "ausência de fibra", entre as quais a astrologia, o ocultismo e o espiritualismo, frente aos quais alguns filósofos positivistas da nossa época se revelaram menos imunes do que Tertuliano, Hipólito ou Santo Agostinho.

A relação da Igreja Católica com a ciência varia segundo a aliança da Igreja com forças progressistas ou reacionárias. Enquanto a Inquisição espanhola ajudou uma corte decadente a sufocar qualquer rumor de reformas econômica e social, alguns papas cultivaram relações com o movimento humanístico através do mundo. Os inimigos de Galileu tiveram dificuldades em solapar a sua amizade com Urbano VIII, e seu sucesso posterior pode ser atribuído às excursões de Galileu nos domínios da teologia e da epistemologia, e não necessariamente aos seus pontos de vista científicos. Vincent de Beauvais, o maior enciclopedista medieval, refere-se à Terra como um ponto no universo. O próprio Urbano parece ter considerado a teoria de Copérnico uma hipótese digna de consideração. O que a Igreja temia não era a ciência natural em si mesma; ela estava pronta para entender-se com a ciência. No caso de Galileu, estava hesitante quanto às provas oferecidas por Copérnico e Galileu; portanto, podia pelo menos alegar que nesse caso ela se baseava numa defesa da racionalidade contra conclusões apressadas. A intriga certamente teve um grande papel na condenação de Galileu. Mas um *advocatus diaboli* poderia muito bem dizer que a relutância de alguns cardeais para aceitar a doutrina de Galileu se devia à suspeita de

[65] *Ibid.*, p. 31.

que esta era pseudocientífica, como a astrologia ou a teoria racial dos nossos dias. Mais do que qualquer espécie de empirismo ou ceticismo, os pensadores católicos esposaram uma doutrina do homem e da natureza, tal como estava contida no Antigo e no Novo Testamento. Oferecendo uma certa proteção contra a superstição na aparência científica e noutros disfarces, esta doutrina podia ter evitado que a Igreja concordasse com a turbamulta sanguinária que afirmava ter testemunhado feitiçarias. Não tenho de ceder à maioria, como fazem os demagogos que proclamam que "o povo está sempre certo", e que usam com freqüência este princípio para solapar as instituições democráticas. Em todo caso, a participação da Igreja na queima das bruxas, o sangue derramado em seu brasão, nada disso prova a sua oposição à ciência. No fim de contas, se William James e F.C.S. Schiller podiam se enganar sobre fantasmas, a Igreja podia se enganar sobre feiticeiras. O que as fogueiras revelam é uma dúvida implícita sobre a sua própria fé. Os torturadores eclesiásticos deram muitas vezes provas de uma consciência incomodada, como em seu miserável subterfúgio de que quando um homem é queimado na fogueira nenhum sangue é derramado.

O maior defeito do tomismo não é peculiar à sua versão moderna. Sua origem pode ser buscada no próprio Tomás de Aquino, e até mesmo em Aristóteles. Esse defeito consiste em identificar a verdade e o bem com a realidade. Tanto os positivistas quanto os tomistas parecem sentir que a adaptação do homem ao que eles chamam de realidade poderia fazê-lo sair do impasse atual. A análise crítica de tal conformismo provavelmente revelaria o fundamento comum das duas escolas de pensamento: ambas aceitam como modelo de comportamento uma ordem na qual o fracasso ou o sucesso — temporal ou envolvendo o além — exerce uma parte integral. Pode-se dizer que esse duvidoso

princípio de adaptar a humanidade ao que a teoria reconhece como realidade é uma causa básica para o atual declínio intelectual. Em nossos dias, o ardente desejo que as pessoas têm de se adaptar a alguma coisa que tenha o poder de se instituir, seja isso chamado de fato ou de *ens rationale*, tem nos conduzido a um estado de racionalidade irracional. Nesta época de razão formalizada, as doutrinas se sucedem tão rapidamente que cada uma delas é considerada apenas como outra ideologia, embora cada uma se torne uma razão temporária para a repressão e a discriminação.

Houve tempo em que o Humanismo sonhou em unir a humanidade através de uma compreensão comum do seu destino. Pensou que poderia fazer surgir uma boa sociedade através da crítica teórica da prática contemporânea, que se encaminharia então para uma atividade política correta. Isso parece ter sido uma ilusão. Hoje as palavras se presumem projetos para a ação. As pessoas pensam que as exigências do existir devem ser reforçadas pela filosofia como se esta fosse a serva do existir. Isso é apenas uma outra ilusão, e é compartilhada pelo positivismo e neotomismo. O mandamento positivista para que nos apeguemos aos fatos e ao senso comum, em vez de nos apegarmos a idéias utópicas, não é tão diferente da exigência de que sigamos a realidade tal como ela é interpretada pelas instituições religiosas, que no final de contas também são fatos. Cada facção expressa indubitavelmente uma verdade, sob a distorção de torná-la exclusiva. O positivismo leva a sua crítica do dogmatismo ao ponto de anular o princípio de verdade, em nome do qual apenas a crítica tem algum sentido. O neotomismo sustenta o princípio de verdade tão rigidamente que a verdade se torna de fato o seu oposto. Ambas as escolas têm caráter heterônomo. Uma tende a substituir a razão autônoma pelo automatismo da metodologia moderna, a outra pela autoridade de um dogma.

III

A revolta da natureza

Se a razão é declarada incapaz de determinar os objetivos supremos da vida e deve contentar-se em reduzir tudo que encontra a um mero instrumento, seu único objetivo remanescente é apenas a perpetuação de sua atividade de coordenação. Essa atividade era outrora atribuída ao "sujeito" autônomo. Contudo, o processo de subjetivação afetou todas as categorias filosóficas: não as relativizou e preservou-as numa unidade de pensamento melhor estruturada, mas reduziu-as ao *status* de fatos a serem catalogados. Isso também permanece verdadeiro para a categoria do sujeito. A filosofia dialética desde os dias de Kant tentou preservar o transcendentalismo crítico, sobretudo o princípio de que os traços e categorias fundamentais da nossa compreensão do mundo dependem de fatores subjetivos. A consciência da tarefa de determinar as origens subjetivas dos conceitos deve estar presente em cada etapa de definição do objeto. Isso se aplica tanto às idéias básicas como fato, acontecimento, coisa, objeto, natureza, quanto às relações psicológicas ou sociológicas. Desde o tempo de Kant, o idealismo jamais esqueceu essa exigência da filosofia crítica. Até os neo-hegelianos da corrente espiritualista vêem no ego "a mais alta forma de experiência que nós temos, mas... não uma forma

verdadeira"[66], pois a idéia de sujeito é em si mesma um conceito que deve ser relativizado pelo pensamento filosófico. Mas Dewey, que por vezes parece unir-se a Bradley na elevação da experiência à mais alta posição na metafísica, declara que "o ego ou sujeito da experiência é parte e parcela do curso dos acontecimentos"[67]. Segundo ele, "o organismo — o ego, o 'sujeito' da ação — é um fator *dentro* da experiência"[68]. Ele reifica o sujeito. E no entanto quanto mais a natureza é vista como "uma total mixórdia de substâncias heterogêneas"[69] ("mixórdia" sem dúvida apenas porque a estrutura da natureza não corresponde ao uso humano), como meros objetos em relação aos sujeitos humanos, mais o outrora presumivelmente autônomo sujeito é esvaziado de qualquer conteúdo, até tornar-se finalmente um mero nome sem nada a denominar. A total transformação de todos os domínios do ser à condição de meios leva à liquidação do sujeito que presumivelmente deveria usá-los. Isso dá à moderna sociedade industrialista o seu aspecto niilista. A subjetivação, que exalta o sujeito, também o condena.

O ser humano, no processo de sua emancipação, compartilha o destino do resto do seu mundo. A dominação da natureza envolve a dominação do homem. Cada aspecto niilista. A subjetivação, que exalta o sujeito, natureza externa, humana ou não-humana, como para fazê-lo deve subjugar a natureza em si mesmo. A dominação torna-se "interiorizada" por si mesma. O que geralmente é indicado como um objetivo — a felicidade do indivíduo, a riqueza e a saúde — ganha significação exclusivamente a partir da sua potencialidade funcional. Esses termos designam as condições

[66] F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, Oxford, 1930, p. 103.
[67] John Dewey e outros, *Creative Intelligence*, New York, 1917, p. 59.
[68] *The Philosophy of John Dewey*, org. por Paul Arthur Schilpp, Evanston and Chicago, 1939. The Library of Living Philosophers, vol. I p. 532.
[69] Harry Todd Costello, "The Naturalism of Frederick Woodbridge", *in Naturalism and the Human Spirit*, p. 299.

favoráveis para a produção intelectual e material. Portanto a auto-renúncia do indivíduo na sociedade industrialista não tem nenhum objetivo que transcenda esta sociedade. Tal abnegação causa a racionalidade em relação ao maior e a irracionalidade em relação à existência humana. A sociedade e suas instituições, não menos do que o próprio indivíduo, trazem a marca dessa discrepância. Desde que a subjugação da natureza, dentro e fora do homem, não tem motivo significativo, a natureza não é de fato transcendida ou reconciliada, mas simplesmente reprimida.

A resistência e a revolta que emergem dessa repressão da natureza tem acossado a civilização desde os seus começos, tanto na forma de rebeliões sociais — como nas insurreições espontâneas de camponeses no século XVI ou nos habitualmente organizados conflitos raciais dos nossos dias — como na forma de crime organizado e transtorno mental. Típicos da nossa era atual são a manipulação dessa revolta pelas forças predominantes da própria civilização e o uso da mesma como um meio de perpetuação das próprias condições que a provocaram e contra as quais se insurge. A civilização como irracionalidade racionalizada integra a revolta da natureza como outro meio ou instrumento.

Pode-se discutir aqui brevemente alguns dos aspectos desse mecanismo, como, por exemplo, a situação do homem numa cultura de autopreservação em função de si mesma; a interiorização da dominação pelo desenvolvimento do sujeito abstrato, o ego; a inversão dialética do princípio de dominação pela qual o homem se torna ele mesmo um instrumento da mesma natureza daquele que ele domina; o impulso mimético reprimido, como uma força destrutiva explorada pelos sistemas mais radicais de dominação social. Entre as tendências intelectuais sintomáticas da interligação entre governo e revolta, o darwinismo será discutido como um exemplo, não porque faltem ilustrações filosóficas mais

típicas da identidade entre a dominação do homem sobre a natureza e sua submissão à mesma, mas porque o darwinismo é um dos marcos do Iluminismo popular que abriram o caminho com lógica inescapável à situação cultural do presente.

Um fator na civilização pode ser descrito como a substituição gradual da seleção natural pela ação racional. A sobrevivência — ou, digamos, o sucesso — depende da capacidade de adaptação do indivíduo às pressões que a sociedade exerce sobre ele. Para sobreviver, um homem se transforma num mecanismo que reage a cada momento com a maneira mais apropriada às situações desconcertantes e difíceis que compõem a sua vida. Todo mundo deve estar pronto para enfrentar qualquer situação. Sem dúvida isso não é uma marca característica apenas do período moderno; tem sido atuante em toda a história da humanidade. Contudo, os recursos intelectuais e psicológicos do indivíduo têm variado com os meios de produção material. A vida de um camponês ou de um artesão holandês no século XVII, ou de um lojista no século XVIII, era certamente muito menos segura do que a de um trabalhador de nossos dias. Mas a emergência do industrialismo trouxe novos fenômenos qualitativos em seu bojo. O processo de ajustamento tornou-se agora mais deliberado e portanto total.

Exatamente porque toda a vida de hoje tende cada vez mais a ser submetida à racionalização e ao planejamento, também a vida de cada indivíduo, incluindo-se os seus impulsos mais ocultos, que outrora constituíam o seu domínio privado, deve agora levar em conta as exigências da racionalização e planejamento: a autopreservação do indivíduo pressupõe o seu ajustamento às exigências de preservação do sistema. Ele não tem mais possibilidades de escapar do sistema. E na medida em que o processo de racionalização não é mais o resultado de forças anônimas do mercado, mas é decidido pela consciência de uma minoria planejadora, também

a massa de sujeitos deve ajustar-se: o sujeito deve, por assim dizer, dedicar todas as suas energias para estar "dentro e a partir do movimento das coisas"[70], nos termos da definição pragmatista. Anteriormente a realidade era oposta e confrontada ao ideal, que era desenvolvido pelo indivíduo presumivelmente autônomo; presumia-se que a realidade se conformasse a esse ideal. Hoje tais ideologias são desacreditadas ou omitidas pelo pensamento progressista, que assim facilita involuntariamente a elevação da realidade ao *status* de ideal. Portanto o ajustamento se torna o modelo para todos os tipos imagináveis de comportamento subjetivo. O triunfo da razão formalizada e subjetiva é também o triunfo de uma realidade que se confronta com o sujeito como algo absoluto e esmagador.

O modo contemporâneo da produção exige mais flexibilidade do que nunca. Quanto maior for a iniciativa necessitada em praticamente todos os setores da vida, maiores são as exigências de adaptação às condições mutáveis. Se um artesão medieval pudesse adotar outro ofício, sua mudança seria muito mais radical do que a de alguém hoje que se torna sucessivamente um mecânico, um vendedor e um diretor de uma companhia de seguros. A cada vez maior uniformidade de técnicas torna cada vez mais fácil a mudança de empregos. Mas essa maior facilidade de transição de uma atividade para outra não significa que haja mais tempo para a especulação ou para os desvios dos padrões estabelecidos. Quanto mais artifícios inventamos para dominar a natureza, mais devemos nos submeter a eles se queremos sobreviver.

O homem tornou-se gradativamente menos dependente de padrões absolutos de conduta, de ideais universalmente unidos. Tornou-se tão completamente livre que não precisa de padrões,

[70] Dewey, *in Creative Intelligence.*

exceto o seu próprio. Paradoxalmente, contudo, esse aumento de independência conduziu a um aumento paralelo de passividade. Por argutos que se tenham tornado os cálculos do homem em relação aos seus meios, a sua escolha de fins, que era anteriormente correlacionada com a crença numa verdade objetiva, tornou-se insensata: o indivíduo, purificado de todos os resíduos das mitologias, inclusive a mitologia da razão objetiva, reage automaticamente, de acordo com padrões gerais de adaptação. As forças econômicas e sociais adquiriram o caráter de poderes naturais cegos que o homem, a fim de poder se preservar a si mesmo, deve dominar, ajustando-se a eles. Como resultado final do processo, temos de um lado o eu, o ego abstrato esvaziado de toda substância, exceto da sua tentativa de transformar tudo no céu e na Terra em meios para a sua preservação, e do outro lado uma natureza esvaziada e degradada a ser um simples material, simples substância a ser dominada, sem qualquer outro propósito do que esse de sua própria dominação.

Para o homem médio, a autopreservação tornou-se dependente da velocidade de seus reflexos. A própria razão identificou-se com essa faculdade reguladora. Pode parecer que o homem de hoje tenha uma escolha muito mais livre do que a dos seus ancestrais, e em certo sentido tem. Sua liberdade cresceu tremendamente com o aumento das potencialidades produtivas. Em termos de quantidade, um trabalhador moderno tem um leque muito mais amplo de escolha de bens de consumo do que um aristocrata do *ancien régime*. A importância desse desenvolvimento histórico não deve ser subestimada; mas antes de interpretar a multiplicação de escolhas como um aumento de liberdade, como fazem os entusiastas da produção em série, devemos levar em conta a pressão inseparável desse aumento e a mudança de qualidade que é concomitante a essa nova espécie de escolha. A pressão consiste

na coerção contínua que as modernas condições sociais exercem sobre cada um; e a mudança pode ser ilustrada pela diferença entre um artesão do velho tipo, que escolhia o instrumento adequado para uma elaboração delicada, e o trabalhador de hoje, que deve decidir rapidamente qual das muitas alavancas ou comutadores deve puxar. Diferentes graus de liberdade estão envolvidos em conduzir um cavalo ou dirigir um automóvel moderno. À parte o fato de que o automóvel está ao alcance de uma percentagem muito maior da população do que a carruagem em seus dias, o automóvel é mais rápido e eficiente, requer menos cuidado e é talvez mais manobrável. Contudo, o acréscimo de liberdade trouxe uma mudança no caráter da liberdade. É como se as inúmeras leis, normas e instruções que devemos cumprir dirigissem o carro e não nós. Existem limites para a velocidade, advertências para dirigir mais devagar, parar e se manter dentro de certas faixas do tráfego, e até diagramas mostrando a forma da curva que está adiante. Devemos manter os olhos na estrada e ficar prontos para reagir a cada instante com o movimento certo. Nossa espontaneidade foi substituída por uma disposição de espírito que nos obriga a descartar-nos de qualquer emoção ou idéia que possa diminuir nossa atenção às exigências impessoais que nos assaltam.

A mudança ilustrada por esse exemplo se estende à maior parte dos setores de nossa cultura. É suficiente comparar os métodos de persuasão usados pelos velhos comerciantes com os dos modernos anúncios luminosos, cartazes gigantes e ruidosos alto-falantes. Por trás da fala infantil dos *slogans*, para os quais nada é sagrado, há um texto invisível proclamando o poder das atividades industriais que são capazes de pagar por essa luxuosa estupidez. Na verdade, a taxa de iniciação e os tributos a serem pagos nessa fraternidade comercial são tão altos que o modesto recém-chegado é derrotado antes mesmo de começar. O texto invisível proclama também as

ligações e acordos entre as companhias dominantes, e finalmente o poder concentrado do mecanismo econômico como um todo.

Embora o consumidor possa, por assim dizer, fazer sua escolha, ele não consegue muita coisa com o seu dinheiro, qualquer que seja a marca que ele prefira. A diferença de qualidade entre dois artigos populares de preço igual é geralmente tão infinitesimal quanto a diferença da nicotina contida em duas marcas de cigarros. Contudo, essa diferença, corroborada por "testes científicos", é incutida na mente dos consumidores através de cartazes iluminados por milhares de lâmpadas elétricas, pelo rádio e páginas inteiras de jornais e revistas, como se representasse uma revelação que fosse alterar o curso inteiro da vida em vez de uma diminuta fração que não faz real diferença sequer para um fumante inveterado. Seja como for, as pessoas podem ler por entre as linhas dessa linguagem do poder. Eles compreendem e se ajustam a essa linguagem.

Na Alemanha nacional-socialista, os vários impérios econômicos em competição formaram uma frente comum contra o povo, sob a capa do *Volksgemeinschaft*, e abriram mão de suas diferenças de superfície. Mas tendo sido submetido a uma contínua onda de propaganda, o povo estava preparado para se adaptar passivamente às novas relações de poder, para permitir-se apenas a espécie de reação que o capacitava a ajustar-se à organização econômica, social e política. Antes dos alemães aprenderem a viver sem independência política, eles se acostumaram a considerar as formas de governo como simplesmente outro modelo ao qual deviam adaptar-se, exatamente como tinham adaptado suas reações a uma máquina em sua oficina de trabalho ou às normas de tráfego na estrada. Como já dito antes, a necessidade de ajustamento também existiu, é claro, no passado; a diferença reside no *tempo* (ritmo) em que se dava esse ajustamento, no grau em que essa atitude tinha penetrado todo o ser das pessoas e alterado a natureza da liberdade

conquistada. Sobretudo a diferença reside no fato de que a humanidade moderna se submete a esse processo não como uma criança que tem uma confiança natural na autoridade, mas como um adulto que desiste da individualidade já adquirida.

Intelectualmente, o homem moderno é menos hipócrita do que seus antepassados do século XIX, que disfarçavam as práticas materialistas da sociedade com frases piedosas sobre o idealismo. Hoje ninguém acredita mais nessa espécie de hipocrisia. Mas não porque a contradição entre as frases altissonantes e a realidade tenha sido abolida. Apenas a contradição tornou-se industrializada. A hipocrisia tornou-se cínica; sequer espera que alguém acredite nela. A mesma voz que prega sobre as coisas superiores da vida, tais como arte, amizade ou religião, exorta o ouvinte a escolher uma determinada marca de sabão. Os panfletos sobre como melhorar a linguagem, como compreender a música, com ser salvo etc., são escritos no mesmo estilo da propaganda que exalta as vantagens dos laxativos. Na verdade, um redator hábil pode ter escrito qualquer um deles. Na altamente desenvolvida divisão de trabalho, a expressão tornou-se um instrumento utilizado pelos técnicos a serviço da indústria. Um aspirante a autor pode ir para uma escola e aprender as inúmeras combinações que podem ser imaginadas a partir de uma lista de enredos estereotipados. Esses esquemas têm sido coordenados com as exigências de outros agentes da cultura de massas, particularmente a indústria de filmes. Um romance é escrito tendo-se em mente as suas possibilidades de filmagem, uma sinfonia ou poema são compostos com um olho no seu valor de propaganda. Outrora era o esforço da arte, da literatura e da filosofia para expressar o significado das coisas e da vida, para ser a voz de tudo que é mudo, para dotar a natureza de um órgão que manifestasse os seus sofrimentos, ou, pode-se dizer, chamar a realidade pelo seu nome legítimo. Hoje, a língua

da natureza foi arrancada. Outrora pensava-se que cada expressão, palavra, grito ou gesto tivesse um significado intrínseco; hoje é apenas um incidente.

A história do menino que olhou para o céu e perguntou: "Papai, que é que a Lua está anunciando?", é uma alegoria do que aconteceu à relação entre homem e natureza na era da razão formalizada. Por um lado, a natureza foi despojada de todo valor ou significado intrínseco. Por outro, o homem foi despojado de todos os objetivos, exceto o de autoconservação. Ele tenta transformar tudo que está ao seu alcance em um meio para determinado fim. Qualquer palavra ou sentença que insinuem relações que não sejam pragmáticas tornam-se suspeitas. Quando pedem a um homem que admire algo, que respeite um sentimento ou atitude, que ame uma pessoa por ela mesma, ele fareja sentimentalismo e suspeita que estão querendo levá-lo na conversa ou tentando vender alguma coisa. Embora as pessoas possam não perguntar o que é que a Lua estaria anunciando, tendem a pensar nela em termos de balística ou de milhas aéreas.

A completa transformação do mundo em um mundo mais de meios do que de fins é em si mesma a conseqüência do desenvolvimento histórico da produção. Quanto mais a produção material e a organização social se tornam complicadas e reificadas, mais difícil se torna o reconhecimento dos meios como tais, mesmo porque eles assumem a aparência de identidades autônomas. Na medida em que os meios de produção são primitivos, são também primitivas as formas de organização social. As instituições das tribos da Polinésia refletem a pressão direta e esmagadora da natureza. Sua organização social foi constituída por necessidades materiais. As pessoas velhas, mais fracas do que os jovens, porém mais experientes, é que fazem os planos para a caça, para a construção de pontes, para a escolha dos locais de acampamento

etc.; os mais jovens devem obedecer. As mulheres, mais fracas do que os homens, não vão para a caça e não participam da preparação e da consumição das caças grandes; suas obrigações são as de colher plantas e mariscos. Os rituais mágicos e sangrentos servem em parte para iniciar os jovens e em parte para inculcar-lhes um tremendo respeito pelo poder dos padres e dos mais velhos.

O que é verdadeiro para os primitivos se aplica às comunidades mais civilizadas; as espécies de armas e de máquinas que o homem usa nos vários estágios da sua evolução exigem certas formas de comando e obediência, de cooperação e subordinação, e assim são eficazes também para incutirem nas pessoas certas formas legais, artísticas e religiosas. Durante a sua longa história o homem por vezes adquiriu tal liberdade da pressão imediata da natureza que ele podia pensar na natureza e na realidade sem planejar direta ou indiretamente a sua autoconservação. Essas formas relativamente independentes de pensamento, que Aristóteles descreve como contemplação teórica, foram particularmente cultivadas na filosofia. A filosofia objetivava um entendimento que não estivesse a serviço de cálculos úteis mas pretendesse uma compreensão posterior da natureza em e por si mesma. O pensamento especulativo, do ponto de vista econômico, constituía sem dúvida um luxo que, numa sociedade baseada na dominação coletiva, só uma classe de pessoas isenta de trabalho pesado podia se permitir. Os intelectuais, dos quais Platão e Aristóteles foram os primeiros grandes porta-vozes europeus, devem a sua própria existência, e o seu tempo disponível para entregar-se a especulação, a um sistema de dominação do qual eles próprios tentaram se emancipar intelectualmente. Os vestígios dessa situação paradoxal podem ser descobertos em diversos sistemas de pensamento. Hoje — e isso certamente é um progresso — as massas sabem que tal liberdade para a contemplação só aflora muito ocasionalmente.

Sempre foi um privilégio de certos grupos, que automaticamente elaboram uma ideologia hipostasiando seu privilégio como uma virtude humana; assim, a liberdade de contemplação serviu a propósitos ideológicos reais, glorificando aqueles que estavam isentos de trabalho manual. Daí a desconfiança que esse grupo provoca. Em nossa época o intelectual não está, na verdade, isento das pressões que a economia exerce sobre ele para satisfazer as exigências constantemente mutáveis da realidade. Conseqüentemente, a meditação, que visava a eternidade, é posta de lado pela inteligência pragmática, que visa o momento seguinte. Em vez de perder o seu caráter de privilégio, o pensamento especulativo é inteiramente liquidado — e isso dificilmente pode ser chamado de progresso. É verdade que nesse processo a natureza perdeu o seu caráter atemorizador, suas *qualitates ocultae*, mas, ao ser completamente despojada da possibilidade de falar através das mentes humanas, mesmo na linguagem distorcida desses grupos privilegiados, a natureza parece estar se vingando.

A moderna insensibilidade para com a natureza é de fato apenas uma variação da atitude pragmática que é típica da civilização ocidental como um todo. As formas são diferentes. Os antigos caçadores viam nos campos e nas montanhas apenas a perspectiva de uma boa caçada; os homens de negócios modernos vêem na paisagem uma oportunidade para a colocação de cartazes de cigarros. O destino dos animais em nosso mundo é simbolizado por uma notícia publicada nos jornais alguns anos atrás. A reportagem relatava que as aterrissagens de aviões na África eram freqüentemente embaraçadas por hordas de elefantes e outros animais selvagens. Nessa notícia os animais são considerados simplesmente como obstrutores do tráfego. Essa mentalidade do homem como senhor da natureza pode ser localizada em sua origem nos primeiros capítulos do gênese. Os poucos preceitos em

favor dos animais que encontramos na bíblia foram interpretados por destacados pensadores religiosos, como São Paulo, Tomás de Aquino e Lutero, como algo relativo à educação moral do homem, e de modo nenhum ligados a qualquer obrigação do homem em relação a outras criaturas. Só a alma do homem pode ser salva; os animais têm apenas o direito de sofrer. "Alguns homens e mulheres" — escreveu um sacerdote britânico alguns anos atrás — "sofrem e morrem pela vida, o bem-estar e a felicidade dos outros. Esta lei está sempre sendo vista em atuação. O exemplo supremo dela foi mostrado ao mundo (e escrevo isso com reverência) no Calvário. Por que devem os animais serem excetuados da atuação dessa lei ou princípio?"[71]. O Papa Pio IX não permitiu que fosse fundada em Roma uma sociedade de prevenção à crueldade para com os animais porque, segundo a sua declaração, a teologia ensina que o homem não tem obrigações para com qualquer animal[72]. O Nacional-Socialismo, é verdade, gabava-se da sua proteção aos animais, mas só com o intento de humilhar ainda mais aquelas "raças inferiores" que eram tratadas como simples animalidade.

Esses exemplos são citados apenas com o fim de mostrar que a razão pragmática não é nova. Todavia, a filosofia que há por trás disso, a idéia de que a razão, a mais alta faculdade humana, se relaciona exclusivamente com instrumentos, ou melhor, é um simples instrumento em si mesma, é formulada mais claramente e aceita mais geralmente hoje do que jamais o foi outrora. O princípio de dominação tornou-se o ídolo ao qual tudo é sacrificado.

A história dos esforços humanos para subjugar a natureza é também a história da subjugação do homem pelo homem. O desenvolvimento do conceito de ego reflete essa dupla história.

---

[71] Edward Westermark, *Christianity and Morals*, New York, 1939, p. 388.
[72] *Ibid.*, p. 389.

É difícil dizer precisamente o que as línguas do mundo ocidental quiseram, em qualquer época determinada, significar com o termo ego — uma noção impregnada de associações vagas. Como princípio do eu que se esforça para vencer na luta contra a natureza em geral, contra as outras pessoas em particular, e contra os seus próprios impulsos, o ego pode ser entendido como algo relacionado com as funções de dominação, comando e organização. O princípio do ego parece manifesto no braço estendido do governante, dirigindo os seus homens na marcha ou condenando o réu à execução. Espiritualmente, tem a qualidade de um raio de luz. Ao penetrar as trevas, afugenta os fantasmas da crença e do sentimento, que preferem se ocultar nas sombras. Historicamente, pertence preeminentemente a uma era de privilégio de castas, marcada pela divisão entre trabalho intelectual e manual, entre conquistadores e conquistados. Seu predomínio é patente na época patriarcal. Dificilmente exerceu um papel decisivo nos dias do matriarcado — para lembrar Bachofem e Morgan — quando as divindades catônicas eram adoradas. Nem se pode propriamente atribuir o ego ou o eu aos escravos da Antigüidade, à massa amorfa na base da pirâmide social.

O princípio de dominação, baseado originalmente na força bruta, adquiriu com o decorrer do tempo um caráter mais espiritual. A voz interior tomou o lugar dos senhores na emanação das ordens. A história da civilização ocidental poderia ser escrita em termos do crescimento do ego, na medida em que o subordinado sublima, isto é, interioriza, as ordens do senhor, que o precedeu em autodisciplina. Desse ponto de vista, o líder e a elite podem ser descritos como aqueles que realizaram a coerência e a ligação lógica entre as diversas operações da vida cotidiana. Eles impuseram a continuidade, a regularidade e até a uniformidade do processo produtivo, por primitivo que este fosse. O ego dentro de

cada sujeito tornou-se a personificação do líder. Estabeleceu um nexo racional entre as diversificadas experiências de diferentes pessoas. Assim como o líder agrupa os seus homens em infantaria e tropas montadas, assim como planeja e demarca o futuro, o ego classifica as experiências em categorias e espécies, e planeja a vida do indivíduo. A sociologia francesa[73] ensinou que a ordem hierárquica dos conceitos gerais primitivos refletem a organização da tribo e seu poder sobre o indivíduo. Mostrou que a ordem lógica total, a ordenação dos conceitos segundo a prioridade e a posterioridade, a inferioridade e a superioridade, e a demarcação dos seus respectivos domínios e fronteiras, espelham as relações sociais e a divisão de trabalho.

Em ocasião alguma a noção de ego perdeu os vícios da sua origem no sistema de dominação social. Mesmo versões idealizadas como a doutrina do ego de Descartes sugerem a coerção; as objeções de Gassendi às *Meditations* zombam da noção de um pequeno espírito, isto é, o ego, que de sua oculta cidadela no cérebro — *arcem in cerebro tenens*[74] — ou, como os psicólogos poderiam dizer, a estação de recepção-emissão do cérebro, compila as informações dos sentidos e emite ordens às várias partes do corpo.

Seria instrutivo seguir os esforços de Descartes para achar um lugar para esse ego, que não está na natureza mas permanece bastante próximo a esta para influenciá-lo. O ego é indulgente às emoções agradáveis e benéficas, mas é severo em relação a qualquer coisa que conduza à tristeza. Sua preocupação central é resguardar as emoções dos juízos oblíquos. A matemática, clara como cristal, imperturbável e auto-suficiente, o instrumento

[73] Cf. E. Durkheim, "De quelques formes primitives de classification", *L'Année sociologique*, Iv, 66, 1903.
[74] *Oeuvres de Descartes*, Paris, 1904, VII, p. 269.

clássico da razão formalizada, é o que melhor exemplifica o funcionamento dessa severa influência. O ego domina a natureza. Descrever os objetivos do ego, exceto em termos de sua própria persistência indefinida, contaminaria o conceito de ego.

Na filosofia de Descartes, o dualismo do ego e da natureza é de certo modo neutralizado pelo seu catolicismo tradicional. O desenvolvimento posterior do racionalismo, e depois do idealismo subjetivo, tendeu cada vez mais a interferir no dualismo pela tentativa de dissolver o conceito de natureza — e por fim todo o conteúdo da experiência — no ego, concebido como um transcendental. Mas quanto mais radicalmente se desenvolveu essa tendência, maior se fez a influência do antigo, mais ingênuo, e por tal razão menos irreconciliável dualismo da teoria cartesiana da substância no próprio domínio do ego. O exemplo mais frisante disso é a extrema filosofia subjetivista-transcendental de Fichte. Na sua doutrina inicial, segundo a qual a única *raison d'être* do mundo consiste em propiciar um campo de atividade para o imperioso eu transcendental, a relação entre o ego e a natureza é de tirania. O universo inteiro se torna um instrumento do ego, embora o ego não tenha substância ou significado exceto em sua atividade ilimitada. A ideologia moderna, embora mais próxima de Fichte do que geralmente se crê, desatou-se de tais amarras metafísicas, e o antagonismo entre um ego abstrato como mestre indiscutível e uma natureza despojada do seu significado inerente é obscurecido por vagos absolutos tais como as idéias de progresso, sucesso, felicidade ou experiência.

Contudo, a natureza é hoje mais do que nunca concebida como um simples instrumento do homem. É objeto de uma total exploração, que não tem objetivo estabelecido pela razão, e portanto não tem limite. O domínio da espécie humana sobre a Terra não tem paralelo naquelas outras épocas da história natural

em que outras espécies animais representavam as formas mais altas de desenvolvimento orgânico. Seus apetites eram limitados pelas necessidades de existência física. Na verdade, a avidez do homem para estender o seu poder em duas infinidades, o microcosmo e o universo, não emerge diretamente da sua própria natureza, mas da estrutura da sociedade. Assim como os ataques das nações imperialistas ao resto do mundo devem ser explicados na base de suas lutas internas e não em termos do seu caráter nacional, o ataque totalitário da espécie humana em relação a tudo que se exclui dela mesma deriva mais das relações inter-humanas do que de qualidades inatas do homem. O conflito entre os homens na guerra e na paz, é a chave da insaciabilidade da espécie e das atitudes práticas resultantes disso, bem como das categorias e métodos da inteligência científica nos quais a natureza aparece cada vez mais sob o aspecto de sua exploração eficaz. Essa forma de percepção determinou também o modo pelo qual os seres humanos se concebem reciprocamente nas suas relações econômicas e políticas. Os padrões da visão da natureza pela humanidade refletem e determinam em definitivo a representação dos humanos na mente humana e eliminam a última finalidade objetiva que poderia motivar o processo. A repressão dos desejos que a sociedade realiza através do ego torna-se cada vez mais insensata não só para a população como um todo, como para cada indivíduo. Quanto mais alto se proclama e se reconhece a idéia de racionalidade, mais fortemente cresce na mente das pessoas o ressentimento consciente e inconsciente contra a civilização e seu agente dentro do indivíduo, o ego.

Como é que a natureza, em todas as fases da sua opressão, dentro e fora do ser humano, reage a esse antagonismo? Quais são as manifestações psicológicas, políticas e filosóficas da sua revolta? É possível descarregar o conflito por um "retorno à

natureza", por uma revivescência das velhas doutrinas, ou pela criação de novos mitos?

Todo ser humano experimenta o aspecto opressor da civilização desde o nascimento. Para a criança, o poder dos pais parece avassalador, sobrenatural, no sentido literal da palavra. O comando dos pais é a razão desobrigada da natureza, uma força espiritual inexorável. A criança sofre ao submeter-se a esta força. É quase impossível para um adulto lembrar-se de todos os tormentos que experimentou quando criança para atender às inumeráveis admoestações paternas de não estender a língua, não imitar os outros, não se sujar nem esquecer de limpar as orelhas. Através dessas exigências, a criança é confrontada com os postulados fundamentais da civilização. Ela é forçada a resistir à pressão imediata dos seus impulsos, a diferenciar entre si mesma e o ambiente, a ser eficiente — em suma, para tomar de empréstimo a terminologia de Freud, a adotar um superego que encarna todos os chamados princípios que o pai e outras figuras paternas lhe impõem. A criança não enxerga o motivo de todas essas exigências. Obedece temendo ser repreendida ou castigada, temendo perder o amor dos pais pelo qual anseia profundamente. Mas o desprazer ligado à submissão permanece, e ela desenvolve uma profunda hostilidade para com o pai, que é posteriormente transformada num ressentimento para com a própria civilização.

O progresso pode se tornar particularmente drástico se a obediência for imposta por um indivíduo do que por grupos — as outras crianças na escola e no pátio de recreio. Elas não discutem, elas batem. Na medida que a sociedade industrialista entra numa fase em que a criança é diretamente confrontada com as forças coletivas, a parte exercida em seu ambiente psicológico do lar pelo discurso, e conseqüentemente pelo pensamento, decresce. Deste modo a consciência, ou o superego, vai se desintegrando. A isso

devemos acrescentar a mudança na atitude da mãe, provocada pela transição para a racionalidade formal. O tremendo benefício trazido pelo esclarecimento psicanalítico em todas as suas versões a certos grupos urbanos é ao mesmo tempo um passo a mais na direção de uma atitude mais racionalizada e consciente da parte da mãe, de cujo amor instintivo depende o desenvolvimento da criança. Ela se transforma numa enfermeira, sua afetuosidade e sua insistência se tornam gradativamente parte de uma técnica. Por mais que a sociedade possa ganhar em transformar a maternidade numa ciência, ela priva o indivíduo de certa influência que anteriormente teve uma força aglutinadora na vida social.

O ódio pela civilização não é apenas uma projeção irracional de dificuldades psicológicas pessoais no mundo (como se interpreta em alguns escritos psicanalíticos). O adolescente aprende que as renúncias aos impulsos instintivos que dele se espera não são adequadamente compensadas; que, por exemplo, a sublimação dos impulsos sexuais que a civilização exige não traz para ele a segurança material em nome da qual é pregada. O industrialismo tende cada vez mais a submeter as relações de sexo à dominação social. A Igreja interpôs-se entre a natureza e a civilização ao estabelecer o matrimônio como sacramento, embora tolerando as saturnais, os excessos eróticos menores e até mesmo a prostituição. Na época atual o casamento adquire cada vez mais o cunho de uma sanção social, um pagamento de uma taxa para ser admitido num clube de prerrogativas masculinas para o qual é a mulher que estabelece as normas. Para as mulheres, é também um *cachet*, no sentido de que tem de se esforçar por um prêmio, o prêmio da segurança sancionada. A jovem que viola as convenções não é mais lastimada nem condenada por estar perdendo seu apoio nesta e na outra vida; ela simplesmente não realiza as suas oportunidades. É tola, e não trágica. A ênfase é totalmente colocada na

conveniência do casamento como um instrumento de adaptação ao mecanismo social. Forças poderosas supervisionam o seu funcionamento, e a indústria de diversões pode ser arrolada como sua agência de propaganda. Enquanto a sociedade está empenhada na extinção de pequenos negócios de prostituição, que fazem o comércio do amor, a vida instintiva em todas as suas ramificações está se adaptando cada vez mais ao espírito da cultura comercial. As frustrações produzidas por essa tendência estão profundamente enraizadas no processo civilizador; devem ser compreendidas filogeneticamente, e não só ontogeneticamente, pois em certa medida os complexos psicológicos reproduzem a história primitiva da civilização. É bem verdade que na fase atual da civilização esses processos primitivos estão sendo revividos. Nesse nível mais alto, o conflito se centra em torno dos ideais pelos quais se impõe a renúncia. O que enche o adolescente de aflição é, acima de tudo, a sua obscura e confusa compreensão da ligação estreita ou identidade próxima entre razão, eu, dominação e natureza. Sente a brecha entre os ideais que lhe ensinaram e as esperanças que esses ideais lhe despertaram por um lado, e o princípio de realidade ao qual é forçado a submeter-se por outro. A sua rebelião subseqüente se dirige contra a circunstância de que a atmosfera de piedade, de distanciamento da natureza, de superioridade infinita, oculta a regra do mais forte ou do mais esperto.

Tal descoberta pode acrescentar um dos dois importantes elementos ao caráter do indivíduo que a faz: resistência ou submissão. O indivíduo resistente se oporá a qualquer tentativa pragmática de conciliar as exigências da verdade e as irracionalidades da existência. Em vez de sacrificar a verdade pela conformidade com os padrões dominantes, ele insistirá em expressar em sua vida tanta verdade quanto possa, tanto na teoria quanto na prática. Terá uma vida conflituosa; deverá estar pronto para correr

o risco de uma extrema solidão. A hostilidade irracional que o inclinaria a projetar suas dificuldades interiores sobre o mundo é superada pela paixão de realizar aquilo que o pai representava para ele na sua imaginação infantil, a saber, a verdade. Esse tipo de jovem — se é que se trata de um tipo — leva a sério aquilo que lhe foi ensinado. Não desiste de confrontar persistentemente a realidade com a verdade, de revelar o antagonismo entre os ideais e as realidades. A sua própria crítica, teórica e prática, é uma reafirmação negativa da fé positiva que teve enquanto criança.

O outro elemento, a submissão, é aquele que a maioria é levada a adotar. Embora a maioria das pessoas nunca supere o hábito de acusar o mundo por causa das suas dificuldades, aqueles que são muito fracos para se erguerem contra a realidade não têm mais escolha senão apagar-se pela identificação com esta última. Jamais se reconciliam racionalmente com a civilização. Em vez disso, inclinam-se diante dela, aceitando secretamente a identidade entre a razão e a dominação, entre a civilização e o ideal, por mais que dêem de ombros. O cinismo bem informado é apenas outro modo de conformismo. Essas pessoas abraçam voluntariamente ou se forçam a aceitar a regra do mais forte como uma norma eterna. Sua vida inteira é um esforço contínuo para suprimir e degradar a natureza, interna ou exteriormente, e para se identificarem com os seus mais poderosos substitutos: a raça, a pátria, o líder, as facções políticas e a tradição. Para eles, todas essas palavras significam a mesma coisa — a realidade irresistível que deve ser honrada e respeitada. Contudo, seus próprios impulsos naturais, antagônicos às diversas exigências da civilização, comandam uma vida remota e secreta dentro delas. Em termos psicanalíticos, pode-se dizer que o indivíduo submisso é aquele que ficou inconscientemente fixado no nível da rebelião reprimida contra os seus verdadeiros pais. Essa rebelião se manifesta em conformismo solícito ou no crime,

segundo as condições sociais e individuais. O indivíduo resistente permanece leal ao seu superego e em certo sentido à imagem do seu pai. Mas a resistência de um homem ao mundo não pode ser deduzida simplesmente dos seus conflitos não resolvidos com os pais. Pelo contrário, só é capaz de resistir aquele que transcendeu esse conflito. A verdadeira razão para a sua atitude é a sua compreensão de que a realidade é "inverídica", uma compreensão a que ele chega ao comparar seus pais com os ideais que eles pretendem representar.

A mudança de papel dos pais, através da transferência crescente de suas funções educacionais para a escola e para os grupos sociais que vem se realizando na vida econômica moderna, é responsável em grande parte pelo gradual desaparecimento da resistência individual às tendências sociais predominantes. Contudo, para que se compreendam certos fenômenos da psicologia de massas que tiveram um papel importante na história recente, um mecanismo psicológico específico merece especial atenção.

Os escritores modernos nos dizem que o impulso mimético da criança, sua insistência em imitar tudo e todos, inclusive seus próprios sentimentos, é um dos meios de aprendizagem, particularmente naqueles estágios primitivos e quase inconscientes do desenvolvimento pessoal que determinam o futuro caráter do indivíduo, seus modos de reação e seus padrões de comportamento geral. O corpo inteiro é um órgão de expressão mimética. É através dessa faculdade que um ser humano adquire sua maneira especial de rir e chorar, de falar e julgar. Só nas fases mais avançadas da infância essa imitação inconsciente se subordina à imitação consciente e aos métodos racionais de aprendizagem. Isso explica porque, por exemplo, os gestos, as entonações da voz, o grau e a espécie de irritabilidade, o modo de andar, em suma, todas as características pretensamente naturais de uma chamada

raça parecem persistir por herança muito tempo depois que as causas ambientais tenham desaparecido. As reações e os gestos de um negociante judeu bem sucedido refletem às vezes a ansiedade sob a qual viveram os seus ancestrais; pois os maneirismos de um indivíduo são menos fruto da educação racional do que vestígios atávicos devidos à tradição mimética.

Na crise atual o problema da mimese é particularmente urgente. A civilização começa com os impulsos miméticos nativos do homem, devendo posteriormente transcendê-los e transpor seus valores. O progresso cultural como um todo, bem como a educação individual, isto é, os processos filogenéticos e ontogenéticos de civilização, consistem em grande parte na conversão das atitudes miméticas em atitudes racionais. Assim como os primitivos devem aprender que podem produzir melhores safras mais pelo tratamento do solo do que pela prática da magia, também a criança moderna deve aprender a dominar seus impulsos miméticos e dirigi-los para um objetivo definido. A adaptação consciente e o domínio posterior substituem as diversas formas de mimese. O progresso da ciência é a manifestação teórica dessa mudança: a fórmula suplanta a imagem, a máquina de calcular, as danças rituais. Adaptar-se significa fazer-se igual ao mundo de objetos tendo em vista autopreservação. Esse deliberado (como oposto a reflexivo) fazer-se igual ao meio ambiente é um princípio universal de civilização.

O Judaísmo e o Cristianismo foram esforços para dar significado a esse domínio de impulsos primitivos, para transformar a cega resignação em compreensão e esperança. Realizaram isso através da doutrina messiânica da alma eterna e da felicidade pessoal. As escolas européias de filosofia tentaram desenvolver essa herança através do raciocínio crítico, e mesmo aquelas de tendência negativa e ateística conservaram essas idéias vivas ao

recusarem respeitar as barreiras da religião neutralizada como um campo separado. As grandes revoluções, as herdeiras da filosofia, transferiram as crenças absolutas das massas em grande parte para o domínio político. O nacionalismo da era moderna, contudo, aparentemente não tem sido capaz de inspirar nas massas a fé vital que a religião lhes deu. Embora os franceses estivessem dispostos a morrer pela sua pátria e pelo seu imperador quantas vezes fossem necessárias, viram poucas esperanças de subsistir em sua celebrada reforma social. A restauração do catolicismo por Napoleão indica que as massas não podiam suportar a dolorosa repressão dos seus impulsos naturais que lhes era imposta pelo programa político e social do imperador sem o consolo do transcendental. A Rússia moderna inspira reflexões semelhantes.

Se a renúncia final ao impulso mimético não promete conduzir à realização das potencialidades humanas, esse impulso estará sempre à espreita, pronto para emergir como uma força destrutiva. Isto é, se não existe outra norma além do *status quo*, se toda a esperança de felicidade que a razão pode oferecer é preservar o existente tal como ele é e mesmo aumentar suas pressões o impulso mimético jamais pode ser verdadeiramente superado. Os homens retornam a esse impulso de uma forma regressiva e distorcida. Como os pudicos censores da pornografia, abandonam-se aos impulsos proibidos com ódio e desprezo. As massas dominadas prontamente se identificam com a agência repressiva. Na verdade, e exclusivamente a seu serviço que eles se dão rédea solta para satisfazer seus imperiosos impulsos miméticos, sua necessidade de expressão. Sua reação às pressões é a imitação: um desejo implacável de perseguir. Esse desejo por, sua vez é utilizado para manter o sistema que o produz. A esse respeito, o homem moderno não é muito diferente do seu antecessor medieval, exceto na escolha das suas vítimas. Os proscritos da política, as seitas

religiosas excêntricas como o *Bibelforscher*[75] alemão, e os *zootsuiters*[76], tomaram o lugar das bruxas, feiticeiros e heréticos; e existem ainda os judeus. Qualquer um que tenha assistido um comício nacional-socialista na Alemanha sabe que os oradores e a audiência retiravam a sua principal emoção ao exibir impulsos miméticos socialmente reprimidos, mesmo quando ridicularizavam e atacavam inimigos raciais acusados de ostentarem imprudentemente os seus próprios hábitos miméticos. O ponto alto de tais comícios era o momento em que o orador representava o papel de judeu. Ele imitava aqueles que queria ver destruídos. As imitações provocavam uma estridente hilaridade, pois um impulso natural proibido podia se afirmar sem temor de censura.

Ninguém retratou mais habilmente a profunda afinidade antropológica entre o riso, a fúria e a imitação do que Vitor Hugo em *L'homme qui rit*. A cena na Câmara dos Lordes britânica em que o riso triunfa sobre a verdade é um discurso magistral de psicologia social. A passagem se intitula "As borrascas humanas são mais malignas do que as borrascas marítimas". Segundo Hugo, o riso contém sempre um elemento de crueldade, e o riso das multidões é o riso da loucura. Em nossos dias de "força através da alegria" existem escritores que deixam aqueles lordes muito para trás. Max Eastman defende o riso como um princípio. Falando do conceito de absoluto, ele declara: "Uma das nossas principais virtudes é que quando ouvimos as pessoas dizerem coisas como essa ['o absoluto'], nos sentimos inclinados a rir. O riso de fato exerce entre nós o papel exercido na Alemanha por esse mesmo 'absoluto'". No século XVIII, o riso do filósofo diante de palavras imponentes soava como um tom estimulante e corajoso que tinha uma força

[75] Literalmente, "pesquisador da Bíblia". (N. do T.)

[76] Refere-se o autor a uma moda dos anos 40, caracterizada pelas ombreiras largas nos paletós e casacos. (N. do T.)

emancipadora. Tais palavras eram os símbolos de uma tirania real; zombar delas envolvia o risco da tortura e da morte. No século XX o objeto de riso não é a multidão conformista mas sim o excêntrico que ainda se aventura a pensar autonomamente[77]. Que essa furtiva aproximação intelectual do antiintelectualismo expressa uma tendência literária de hoje, isso está evidenciado na citação que Charles Beard faz dos pontos de vista de Eastman, com plena aprovação[78]. Contudo, a tendência está longe de ser típica do espírito nacional, como esses autores parecem sugerir. Ao abrir o próprio primeiro volume das obras de Emerson, encontramos algo que Eastman chamaria de "uma intromissão do 'absoluto'": "Ao contemplar a natureza desvelada da Justiça e da Verdade, compreendemos a diferença entre o absoluto e o condicional ou relativo. Apreendemos o absoluto. Por assim dizer pela primeira vez existimos"[79]. Esse motivo permaneceu como uma idéia orientadora de toda a obra de Emerson.

O uso maligno do impulso mimético explica certos traços de demagogos modernos. Eles são descritos freqüentemente como atores canastrões. Pode-se pensar em Goebbels. Aparentemente ele foi uma caricatura do comerciante judeu cuja liquidação advogava. Mussolini lembrava uma *prima donna* de província ou um sargento da guarda numa ópera cômica. A bagagem de manhas e astúcias de Hitler parece ter sido roubada de Carlitos. Seus gestos abruptos e exagerados lembram as caricaturas de homens fortes nas antigas comédias de Chaplin. Os demagogos modernos geralmente se comportam como meninos malcriados, em regra

[77] Sobre as diferentes funções do ceticismo na História, cf. Max Horkheimer, "Montaigne und die Funktion der Skepsis", *in Zeitschrift fur Sozialforchung*, VII, 1938, 1ff.
[78] *The American Spirit*, New York, 1942, p. 664.
[79] *Op. cit.*, 1, p. 57.

censurados ou reprimidos por seus pais, professores, ou qualquer outro agente civilizador. Seu efeito sobre a audiência parece se dever em parte ao fato de que ao exibir impulsos reprimidos eles parecem estar batendo na face da civilização e patrocinando a revolta da natureza. Mas seus protestos de maneira alguma são verdadeiros ou ingênuos. Não se esquecem jamais do propósito de sua representação. Seu objetivo constante é atrair a natureza para que ela se junte às forças da repressão, pelas quais a própria natureza será esmagada.

A civilização ocidental jamais teve um poder forte sobre as massas oprimidas. Na verdade, os acontecimentos recentes demonstram que quando ocorre uma crise, a cultura pode contar com poucos dos seus autoproclamados devotos para lutar por seus ideais. Para um homem que é capaz de diferenciar entre verdade e realidade, como sempre fizeram as principais religiões e sistemas filosóficos, existem milhares que nunca foram capazes de superar a tendência para regressar aos seus impulsos miméticos e outros impulsos atávicos. Isso não é simplesmente culpa das massas: para a maioria da espécie humana, a civilização sempre significou a pressão para atingir o estágio adulto e a responsabilidade, e ainda significa pobreza. Até mesmo os governantes não escaparam dos efeitos mutiladores que constituem o preço que a humanidade paga pelos seus triunfos tecnocráticos. Em outras palavras, a esmagadora maioria das pessoas não tem "personalidade". Apelos à sua dignidade interior ou potencialidades latentes provocariam a sua desconfiança, o que seria certo, pois tais palavras se tornaram meras frases por meio das quais se presume conservar a sua subserviência. Mas seu justificado ceticismo se acompanha de uma tendência profundamente enraizada para tratar a própria "natureza interior" de maneira brutal e malévola, para dominá-la do mesmo modo pelo qual tem sido dominados por senhores

implacáveis. Quando deixadas em liberdade, suas ações se tornam tão deformadas e terríveis quanto os excessos dos escravos que se tornam tiranos. O poder é uma coisa que eles verdadeiramente respeitam e portanto buscam imitar.

Isso explica a trágica impotência dos argumentos democráticos onde quer que eles tenham de competir com os métodos totalitários. Sob a República de Weimar, por exemplo, o povo alemão parecia leal à Constituição e a um modo democrático de vida, uma vez que acreditavam que isso era sustentado por um poder real. Assim que os ideais e princípios da República entraram em conflito com os interesses das forças econômicas que representavam um poder maior, os agitadores totalitários tiraram disso um fácil proveito. Hitler apelou para o inconsciente da sua audiência ao sugerir que podia forjar um poder em cujo nome a natureza reprimida e proibida seria soerguida. A persuasão racional jamais pôde ser tão eficaz, porque não é compatível com os impulsos primitivos reprimidos de um povo superficialmente civilizado. Nem a democracia pode seguir o exemplo da propaganda totalitária, a menos que queira comprometer o estilo democrático de vida ao estimular forças destrutivas inconscientes. Se a propaganda das nações democráticas apresentou o recente conflito mundial principalmente como um conflito entre duas raças — e não como envolvendo sobretudo ideais e interesses políticos — é porque pode ter sido em vários casos muito mais fácil evocar assim os mais poderosos impulsos marciais em seus cidadãos. Mas o perigo é que esses próprios impulsos podem futuramente se revelarem fatais à civilização ocidental. Em tais ocasiões o termo "outra raça" assume o significado de "uma espécie mais baixa do que o homem e portanto simples natureza". Alguns no meio das massas podem ver nisso a oportunidade de se identificarem com o ego social oficial e assim cumprirem com

fúria aquilo que o ego pessoal foi incapaz de realizar: a disciplina da natureza, a dominação dos próprios instintos. Lutam contra a natureza externa ao invés de voltarem para a sua natureza interna. O superego, impotente em sua própria casa, torna-se um algoz na sociedade. Esses indivíduos se gratificam em se sentirem campeões da civilização, ao mesmo tempo que liberam desejos reprimidos. Visto que a sua fúria não supera o seu conflito interior, e que sempre existem muitos outros sobre os quais exercê-la, essa rotina de supressão se repete indefinidamente. Tende, assim, para uma destruição total.

A relação do Nacional-Socialismo com a rebelião da natureza foi complexa. Desde que tal rebelião, embora "genuína", envolve sempre um elemento regressivo, ela é desde o princípio apropriada para servir como um instrumento de fins reacionários. Mas hoje os fins reacionários se acompanham de uma estrita organização e racionalização implacável, pelo "progresso", em um certo sentido. Portanto, a revolta "natural" não foi mais espontânea do que os *pogroms* nazistas, provocados ou ordenados de cima em determinado momento. Embora as súcias dominantes não fossem exclusivamente responsáveis, e que uma grande parte da população fechava os olhos, quando não participava ativamente, essas atrocidades, por mais "naturais" que parecessem, eram conduzidas e dirigidas segundo um esquema altamente racional. No Fascismo moderno, a racionalidade atingiu um ponto em que não se satisfaz simplesmente com reprimir a natureza; a racionalidade agora explora a natureza, incorporando as potencialidades de rebeldia desta a seu próprio sistema. Os nazistas manipularam os desejos reprimidos do povo alemão. Quando os nazistas e seus partidários industriais e militares desencadearam o seu movimento, eles tinham de aliciar as massas, cujos interesses materiais não eram os seus. Apelaram para os estratos anteriores sufocados pelo desen-

volvimento industrial, isto é, oprimidos pelas técnicas de produção em massa. Aqui, entre os camponeses, os artesãos de classe média, comerciantes varejistas, donas-de-casa e pequenos fabricantes, deviam ser encontrados os protagonistas da natureza reprimida, as vítimas da razão instrumentalizada. Sem o apoio ativo desses grupos, os nazistas jamais teriam conquistado o poder.

Os impulsos naturais reprimidos foram utilizados para as necessidades do racionalismo nazista. E sua própria afirmação conduziu à sua negação. Os pequenos produtores e comerciantes que se aliaram aos nazistas perderam todos os vestígios de independência e foram reduzidos a funcionários do regime. Não só sua "natureza" psicológica específica foi abolida como, no processo de sua coordenação racional, os seus interesses materiais foram atingidos; seu padrão de vida baixou. Do mesmo modo, a rebelião contra a lei institucionalizada transformou-se em ausência de lei e liberação da força bruta a serviço dos poderes estabelecidos. A moral é evidente: a apoteose do ego e o princípio de auto-observação como tal culminaram com a insegurança posterior do indivíduo, com a sua completa negação. Claramente, a rebelião da natureza dos nazistas contra a civilização foi mais que uma fachada ideológica. Sob o impacto do sistema nazista a individualidade fendeu-se, produzindo algo semelhante ao ser humano atomizado e anárquico que Spengler denominou certa vez de "novo homem em estado bruto". A revolta do homem natural — no sentido dos estratos pouco desenvolvidos da população — contra o crescimento da racionalidade concorreu na verdade para a formalização da razão, e serviu mais para acorrentar do que para libertar a natureza. Sob essa luz, podemos descrever o Fascismo como uma síntese diabólica da razão e da natureza — o próprio oposto daquela conciliação dos dois pólos com que a filosofia sempre sonhou.

Tal é o modelo de todas as chamadas revoltas da natureza através da história. Onde quer que a natureza seja exaltada como um princípio supremo e se torne a arma do pensamento contra a inteligência racional, o pensamento manifesta uma espécie de hipocrisia, e desenvolve uma má consciência. Pois aceita em grande parte o próprio princípio que combate ostensivamente. A esse respeito, há pouca diferença entre os louvores de um poeta da corte romana à vida rústica e às tagarelices dos industriais alemães sobre o sangue e a terra e a bênção de uma nação de camponeses saudáveis. Ambos servem à propaganda imperialista. Na verdade, o regime nazista enquanto revolta da natureza tornou-se uma mentira no momento em que se fez consciente de si mesmo como revolta. Lacaio da própria civilização mecanizada que professava rejeitar, o nazismo encampou as medidas inerentemente repressivas desta última.

O problema da revolta da natureza na América é essencialmente diferente de como se apresenta na Europa, pois naquele país a especulação metafísica que considera a natureza como simples produto do espírito é de longe mais fraca do que o do velho continente. Mas a tendência para a verdadeira dominação da natureza é igualmente forte, e por essa razão a estrutura do pensamento americano também revela a fatal conexão íntima entre dominação da natureza e revolta da natureza. Esta ligação é talvez mais evidente ainda no darwinismo, que possivelmente influenciou o pensamento americano mais do que qualquer outra força intelectual, exceto a herança teológica. O pragmatismo deveu a sua inspiração à teoria da evolução e da adaptação, derivada diretamente de Darwin ou de algum intermediário filosófico, particularmente Spencer.

Por causa da sua humildade intrínseca para com a natureza, o darwinismo podia colaborar na tarefa de reconciliá-la com o

homem. Sempre que essa teoria estimula o espírito de humildade, e o fez em inúmeras ocasiões, é definitivamente superior às doutrinas opostas e corresponde ao elemento de resistência discutido acima em relação ao ego. Contudo, o darwinismo popular, que permeia muitos aspectos da cultura de massas e os atos públicos do nosso tempo, não revela essa humildade. A doutrina da "sobrevivência do mais apto" já é uma teoria da evolução orgânica sem a pretensão de impor imperativos éticos à sociedade. Seja lá como for que se tenha expressado, a idéia tornou-se o axioma principal da conduta e da ética.

Pode parecer surpreendente incluir o darwinismo entre as filosofias que refletem a revolta da natureza contra a razão, pois geralmente se associa tal revolta com o romantismo, com o desagrado sentimental em relação à civilização, e o desejo de retorno aos estágios primitivos da sociedade ou da natureza humana. A doutrina de Darwin é certamente destituída de tal sentimentalidade. De modo algum é romântica e pertence à principal corrente derivada do Iluminismo. Darwin rompeu com o dogma fundamental do Cristianismo — o de que Deus criou o homem segundo a própria imagem. Ao mesmo tempo, colidiu com os conceitos metafísicos da evolução, tal como predominaram de Aristóteles até Hegel. Concebeu a evolução como uma seqüência cega de acontecimentos, na qual a sobrevivência dependia da adaptação às condições da vida, mais do que como o desenvolvimento de entidades orgânicas em acordo com as suas enteléquias.

Darwin foi essencialmente um cientista físico, não um filósofo. A despeito dos seus sentimentos religiosos pessoais, a filosofia subjacente às suas idéias era claramente positivista. Assim, seu nome veio a representar a idéia da dominação da natureza pelo homem em termos de senso comum. Pode-se até ir ao ponto de dizer que o conceito de sobrevivência do mais apto é simplesmente a tradução dos conceitos da razão formalizada na linguagem da história natural. No darwinismo popular, a razão é simplesmente um órgão, espírito ou mente, uma coisa da natureza. Segundo uma interpretação corrente de Darwin, a luta pela vida deve necessariamente, etapa por etapa, através da seleção natural, produzir o resultado racional do irracional. Em outras palavras, a razão, embora servindo à função de dominar a natureza, é gradualmente reduzida a ser uma parte da natureza; não é uma faculdade independente, mas algo orgânico, como tentáculos ou mãos, que se desenvolve através da adaptação às condições naturais e sobrevive porque demonstra ser um meio adequado de dominá-las, particularmente no que se refere a adquirir comida e evitar o perigo. Como parte da natureza, a razão se coloca ao mesmo tempo contra a natureza — como competidora e inimiga de toda a vida que não é a sua própria.

A idéia intrínseca de toda a metafísica idealista — a de que o mundo é, em certo sentido, um produto da mente — transforma-se assim em seu contrário: a mente é um produto do mundo, do processo da natureza. Portanto, segundo o darwinismo popular, a natureza não precisa de filosofia para falar por ela: a natureza, poderosa e venerável deidade, é governante e não governada. O darwinismo vem por fim em auxílio da natureza rebelde, solapando qualquer doutrina, teológica ou filosófica, que considere a natureza em si mesmo como algo que expressa uma verdade que a razão deve tentar reconhecer. A equiparação de razão e natureza, pela qual a razão é degradada e a natureza bruta exaltada, é uma falácia típica da era da racionalização. A razão subjetiva instrumentalizada ou louva a natureza como pura vitalidade ou a deprecia como força bruta, em vez de considerá-la como um texto a ser interpretado pela filosofia que, se for corretamente lido,

revelará uma história de sofrimento infinito. Sem cometer a falácia de igualar natureza e razão, a humanidade deve tentar conciliá-las.

Na teologia e metafísica tradicionais, o natural foi em grande parte considerado com o mal, e o espiritual ou sobrenatural como o bem. No darwinismo popular, o bem é o que está bem adaptado, e o valor daquilo a que o organismo se adapta não é questionado ou é medido apenas em termos de uma adaptação posterior. Contudo, adaptar-se bem ao meio ambiente equivale para qualquer um a ser capaz de enfrentá-lo com sucesso, de dominar as forças que o assediam. Assim, a negação teórica do antagonismo do espírito em relação à natureza — mesmo quando implícita na doutrina da inter-relação entre as várias formas de vida orgânica, inclusive o homem — equivale freqüentemente na prática a admitir o princípio da dominação total e contínua da natureza pelo homem. Considerar a razão como um órgão natural não a libera da tendência para a dominação nem a investe de maiores potencialidades de conciliação. Pelo contrário, a abdicação do espírito no darwinismo popular implica a rejeição de quaisquer elementos da mente que transcendam a função de adaptação e não sejam conseqüentemente instrumentos da autoconservação. A razão desmente o seu próprio primado e professa ser apenas umas simples serva da seleção natural. Na aparência, essa nova razão empírica parece mais humilde em relação à natureza do que a razão da tradição metafísica. Na verdade, contudo, trata-se da mente prática arrogante, que despreza desdenhosamente o "espiritual inútil" negando-se a considerar qualquer visão da natureza em que esta seja vista mais do que como um estímulo da atividade humana. Os efeitos desse ponto de vista não se limitam à filosofia moderna.

As doutrinas que exaltam a natureza ou primitivismo às expensas do espírito não favorecem a conciliação com a natureza; pelo contrário, enfatizam a frieza e a cegueira em relação à

natureza. Sempre que o homem faz deliberadamente da natureza o seu princípio, ele regride aos impulsos primitivos. As crianças são cruéis nas reações miméticas, porque não compreendem verdadeiramente a condição da natureza. Quase como os animais, tratam-se com freqüência de maneira fria e indiferente, e sabemos que mesmo os animais gregários permanecem isolados enquanto estão juntos. Obviamente, o isolamento individual é muito mais marcado entre os animais não-gregários e em grupos de animais de diferentes espécies. Tudo isso, contudo, parece até certo ponto inocente. Os animais, e de certo modo até mesmo as crianças não raciocinam. A abdicação da razão pelos filósofos e políticos, através da submissão à realidade, justifica uma forma muito pior de regressão e culmina inevitavelmente numa confusão da verdade filosófica com uma impiedosa autopreservação e a guerra.

Resumindo, somos os herdeiros, para melhor ou pior, do Iluminismo e do progresso tecnológico. Opor-se aos mesmos por um regresso a estágios mais primitivos não alivia a crise permanente que deles resultou. Pelo contrário, tais expedientes nos conduzem do que é historicamente racional às formas mais horrendamente bárbaras de dominação social. O único meio de auxiliar a natureza é libertar o seu pretenso opositor, o pensamento independente.

IV

Ascensão e declínio do indivíduo

A crise da razão se manifesta na crise do indivíduo, por meio da qual se desenvolveu. A ilusão acalentada pela filosofia tradicional sobre o indivíduo e sobre a razão — a ilusão da sua eternidade — está se dissipando. O indivíduo outrora concebia a razão como um instrumento do eu, exclusivamente. Hoje, ele experimenta o reverso dessa autodeificação. A máquina expeliu o maquinista; está correndo cegamente no espaço. No momento da consumação, a razão tornou-se irracional e embrutecida. O tema deste tempo é a autopreservação, embora não exista mais um eu a ser preservado. Em vista desta situação, cabe-nos refletir sobre o conceito de indivíduo.

Quando falamos do indivíduo como uma entidade histórica, não queremos significar simplesmente a existência sensível e espaço-temporal de um membro particular da espécie humana, mas, além disso tudo, a compreensão da sua própria individualidade como um ser humano consciente, inclusive o reconhecimento da sua própria identidade. Esta percepção da identidade do eu não é igualmente forte em todas as pessoas. Está mais claramente definida nos adultos do que nas crianças, que devem aprender a dizer "eu", a mais elementar afirmação de identidade. É do mesmo modo mais fraca entre os primitivos do que entre os civilizados; o

aborígine, na verdade, que só há pouco tempo foi exposto à dinâmica da civilização ocidental, muitas vezes parece incerto da sua identidade. Vivendo das gratificações e frustrações do momento, ele parece ter uma consciência muito vaga de que como indivíduo deve preparar-se para enfrentar os riscos do futuro. Esse retardamento da compreensão, nem é preciso dizer, em grande parte é responsável pela crença muito difundida de que esses povos são preguiçosos ou de que são mentirosos — crítica esta que presumiria que os acusados tivessem o próprio senso de identidade que lhes falta. Qualidades que se encontram em sua forma mais extrema entre os povos oprimidos, como os negros, manifestam-se também como uma tendência das pessoas de classes sociais oprimidas, que não têm fundamento econômico da propriedade herdada. Assim, também se encontra tolhida a individualidade entre as populações brancas e pobres da América do Sul. Se esses povos submissos não estivessem condicionados a imitação dos seus superiores, uma propaganda ruidosa ou apelos educacionais que os exortassem ao cultivo da personalidade lhes pareceria inevitavelmente condescendente, para não dizer hipócrita uma tentativa de acalentá-los num estado de satisfação ilusória.

A individualidade pressupõe o sacrifício voluntário da satisfação imediata em nome da segurança, da manutenção material e espiritual da sua própria existência. Quando os caminhos para uma tal vida são bloqueados, há muito pouco incentivo a furtar-se aos prazeres momentâneos. Portanto, a individualidade entre as massas é de longe menos integrada e persistente do que entre os componentes da chamada elite. Por outro lado a elite esteve sempre mais preocupada com as estratégias de lucro e conquista do poder. O poder social é hoje mais do que nunca mediado pelo poder sobre as coisas. Quanto mais intensa é a preocupação do indivíduo com o poder sobre as coisas, mais as coisas o dominarão, mais lhe faltarão os traços individuais genuínos, e mais a sua mente se transformará num autômato da razão formalizada.

A história do indivíduo, mesmo na Grécia antiga, que não só criou o conceito de individualidade como estabeleceu os padrões da cultura ocidental, está ainda por ser escrita em sua maior parte. O modelo do indivíduo emergente é o herói grego. Audaz e autoconfiante, ele triunfa na luta pela sobrevivência e se emancipa da tradição assim como da tribo. Historiadores como Jacob Burckhardt julgam que tal herói é a encarnação de um desenfreado e ingênuo egoísmo. Contudo, porquanto seu ego ilimitado irradie o espírito de dominação e intensifique o antagonismo do indivíduo em relação à comunidade e seus costumes, ele permanece obscuro quanto à natureza do conflito entre o seu ego e o mundo, e se torna com freqüência a presa de várias espécies de intriga. Suas façanhas que inspiram um temor respeitoso não se originam de algum traço pessoalmente motivado, como a astúcia ou a crueldade, mas sim do desejo de vingar um crime ou evitar uma desgraça. O conceito de heroísmo é inseparável do conceito de sacrifício. O herói trágico se origina do conflito entre a tribo e seus membros, um conflito no qual o indivíduo é sempre derrotado. Pode-se dizer que a vida do herói não é tanto uma manifestação de individualidade quanto um prelúdio ao seu nascimento, através do casamento entre a autopreservação e o auto-sacrifício. O único herói de Homero que nos dá a impressão de ter uma individualidade, uma mente própria, é Ulisses, e ele é demasiado ardiloso para parecer verdadeiramente heróico.

O indivíduo grego típico floresceu na era da *polis*, ou cidade-estado, com a cristalização de uma classe burguesa. Na ideologia ateniense o estado era ao mesmo tempo superior e anterior aos seus cidadãos. Mas essa predominância da *polis* talvez mais facilitou do que embaraçou a ascensão do indivíduo: estabeleceu

um equilíbrio entre o estado e seus membros, entre a liberdade individual e o bem-estar da comunidade, que em nenhum lugar foi tão bem retratado como na Oração Fúnebre de Péricles. Numa famosa passagem da sua *Política*[80], Aristóteles descreve o burguês grego como um tipo de indivíduo que, possuindo ao mesmo tempo a coragem do europeu e a inteligência do asiático, isto é, cominando a capacidade de autopreservação com a reflexão, adquiriu a competência para dominar os outros sem perder a própria liberdade. A raça helênica, ele diz, "se pudesse formar um único estado, seria capaz de governar o mundo"[81]. Repetidas vezes, quando a cultura urbana atingiu o cume, como por exemplo em Florença durante o século XV, realizou-se um equilíbrio semelhante de forças psicológicas. Os destinos dos indivíduos sempre se uniram com o desenvolvimento da sociedade urbana. O habitante da cidade é o indivíduo *par excellence*. Os grandes individualistas que criticaram a vida citadina, tais como Rousseau e Tolstoi, tiveram suas raízes intelectuais nas tradições urbanas; a fuga de Thoreau para as florestas foi concebida por um estudioso da *polis* grega e não por um camponês. Nesses homens, o temor individualista da civilização foi alimentado pelos seus frutos. O antagonismo entre a individualidade e as condições econômicas e sociais da sua existência, tal como foi expressa por esses autores, é um elemento essencial da própria individualidade. Hoje, esse antagonismo é suplantado na mente consciente dos indivíduos pelo desejo de se adaptarem à realidade. Esse processo é sintomático da crise atual do indivíduo. Que reflete por sua vez o colapso da idéia tradicional de cidade que predominou durante vinte e cinco anos na história ocidental.

[80] *Política*, VII, 7, 1327 b.
[81] Trad. por Benjamin Jowett *in The Works of Aristotle*, ed. por W.D. Ross, Oxford, 1921,v X.

Platão fez a primeira tentativa sistemática de elaborar uma filosofia da individualidade de acordo com os ideais da *polis*. Concebeu o homem e o estado como estruturas harmoniosas e independentes de inteligência, desejo e coragem, melhor organizadas quando a divisão de trabalho correspondesse aos respectivos aspectos do psiquismo tripartido do homem. Sua *República* projeta um equilíbrio entre a liberdade individual e o controle coletivo no interesse da comunidade. Platão tenta mostrar, alternadamente, a harmonia dentro do campo prático e do teórico, e entre os dois. No domínio prático, a harmonia se cumpre assinalando-se a cada estado sua função e direitos, e correlacionando-se a estrutura da sociedade com a natureza dos seus membros. No domínio teórico, cumpre-se através de um sistema que determina uma finalidade adequada para cada "forma" na hierarquia universal e assegura a "participação" de cada indivíduo nos arquétipos ideais. Desde que essa grande corrente do ser é eterna, o indivíduo é predeterminado. O valor de cada ser se afirma à luz de uma teologia preexistente. Grande parte da ontologia de Platão tem o sabor das arcaicas cosmogonias em que toda a vida e existência são governadas por forças irresistíveis e inflexíveis; é tão sem sentido para um homem resistir ao destino quanto para qualquer outro organismo da natureza resistir ao ritmo das estações ou ao ciclo da vida e da morte. Ao admirar a majestosa visão do universo platônico, não devemos esquecer que ela se origina de e pressupõe uma sociedade baseada no trabalho escravo. Por um lado Platão indica o caminho para o individualismo, ao postular que o homem se constrói a si mesmo, pelo menos até o ponto em que desenvolve as suas potencialidades inatas. Por outro lado, Aristóteles não se desvia de Platão ao ensinar que alguns nascem escravos e outros livres, e que a virtude do escravo, como a das mulheres e das crianças, consiste na obediência. Segundo esta

filosofia, somente os homens livres podem aspirar à espécie de harmonia que nasce da competição e do acordo.

Inerente ao sistema de Platão é a idéia de uma razão objetiva, ao invés de subjetiva e formalizada. Essa orientação ajuda a explicar o seu sentido concreto e ao mesmo tempo a sua distância da natureza humana. Pode-se encontrar um elemento de frieza em muitas ontologias celebradas que enfatizam o valor da personalidade harmoniosa — mesmo na aparente serenidade de Goethe, para não falar da visão do cosmo harmonioso da filosofia medieval. A personalidade é o microcosmo que corresponde a uma hierarquia social e natural imutável. A insistência sobre a ordem imutável do universo, que implica uma visão estática da História, impede a esperança de uma emancipação progressiva do sujeito de uma eterna infância tanto na comunidade quanto na natureza. A transição da razão objetiva para a razão subjetiva foi um processo histórico necessário.

Deve ser observado, contudo, mesmo que só de passagem, que o conceito de progresso não é menos problemático e frio. Se as ontologias essencializam indiretamente as forças da natureza por meio de conceitos objetivados, e assim favorecem a dominação da natureza pelo homem, a doutrina do progresso essencializa diretamente o ideal da dominação da natureza e finalmente deriva, ela própria, numa mitologia estática e derivada. O movimento como tal, abstraído de seu contexto social e de sua finalidade humana, torna-se simplesmente uma ilusão de movimento, a infinidade inútil de uma repetição mecânica. A elevação do progresso ao *status* de um ideal supremo não leva em consideração o caráter contraditório de qualquer progresso, mesmo o de uma sociedade dinâmica. Não é por acaso que no texto básico da filosofia ocidental, a *Metafísica* de Aristóteles, a idéia do dinamismo universal podia estar diretamente relacionada com um Primeiro Motor imóvel.

A circunstância de que o cego desenvolvimento da tecnologia reforça a opressão e exploração social ameaça a cada passo transformar o progresso em seu oposto, o barbarismo completo.

Tanto a ontologia estática quanto a doutrina do progresso — ou seja, as formas objetivistas e subjetivistas de filosofia — esquecem o homem.

Sócrates que é menos formal, mais "negativo" do que os seus discípulos, Platão e Aristóteles — foi o verdadeiro arauto da idéia abstrata de individualidade, o primeiro a afirmar explicitamente a autonomia do indivíduo. A afirmação da consciência por Sócrates elevou a relação entre o indivíduo e o universo a um novo nível. O equilíbrio não era mais inferido da harmonia estabelecida dentro da *polis*; pelo contrário, o universal era agora concebido como uma verdade interior, quase autocertificadora, instalada no espírito humano. Para Sócrates, seguindo a linha das especulações dos sofistas gregos, não bastava desejar ou mesmo fazer as coisas corretamente, sem reflexão. A escolha consciente era uma condição prévia do modo de vida ético. Assim, entrou em conflito com os juízes atenienses, que representavam os costumes e o culto consagrado. Seu julgamento[82] parece marcar o momento na história cultural em que a consciência individual e o estado, o ideal e o real, começam a ser separados como por um abismo. O sujeito começa a pensar em si mesmo — em oposição à realidade externa — como a mais alta de todas as idéias. Gradualmente, à medida que crescia a sua importância no mundo antigo, o interesse no existente começou a empalidecer. Cada vez mais, a filosofia tendeu a adquirir o caráter de uma busca de consolo através das

[82] Cf. análise do julgamento de Sócrates na *História da Filosofia*, de Hegel.

harmonias interiores. A sociedade helenística é permeada pelas filosofias pós-socráticas da resignação, tal como o estoicismo, que afirma que o mais alto bem do homem é a auto-suficiência (autarquia), que se atinge com o desejar nada e não com o possuir tudo que seja essencial a uma vida independente. Tal conselho de apatia e fuga do sofrimento conduz à dissociação entre o indivíduo e a comunidade, e à dissociação concomitante entre o ideal e o real. Renunciando à sua prerrogativa de formar a realidade segundo a imagem da verdade, o indivíduo se submete à tirania.

Existe uma moral em tudo isso: a individualidade é prejudicada quando cada homem decide cuidar de si mesmo. À medida que o homem comum se retira da participação nos assuntos políticos, a sociedade tende a regredir à lei da selva, que esmaga todos os vestígios da individualidade. O indivíduo absolutamente isolado foi sempre uma ilusão. As qualidades pessoais mais estimadas, tais como a independência, o desejo de liberdade, a simpatia e o senso de justiça, são virtudes tão sociais quanto individuais. O indivíduo totalmente desenvolvido é a consumação de uma sociedade totalmente desenvolvida. A emancipação do indivíduo não é uma emancipação da sociedade, mas o resultado da liberação da sociedade da atomização. Uma atomização que pode atingir o cume nos períodos de coletivização e cultura de massas.

O indivíduo cristão emergiu das ruínas da sociedade helenística. Pode-se pensar que em face de um Deus infinito e transcendente o indivíduo cristão é infinitamente pequeno e desamparado — que é uma contradição em termos, até porque o preço da salvação eterna é a renúncia total de si mesmo. Na realidade, a aspiração à individualidade foi imensamente reforçada pela doutrina de que a vida na Terra é mero interlúdio na história eterna da alma. O valor da alma foi acentuado pela idéia de igualdade implicada na criação do homem por Deus à sua própria imagem e na expiação de Cristo

por toda a humanidade. O próprio conceito da alma como a luz interior, o lugar da residência de Deus, só emergiu com o Cristianismo, e em contraste com isso toda a Antigüidade tinha um elemento de vazio e alheamento. Alguns dos ensinamentos do Evangelho e histórias sobre os modestos pescadores e carpinteiros da Galiléia fazem as obras-primas gregas parecerem mudas e sem alma — exatamente sem aquela "luz interior" — e as principais figuras da Antigüidade parecerem rudes e bárbaras.

No Cristianismo o ego humano e a natureza finita não estão em desavença como acontecia no rigoroso monoteísmo hebraico. Sendo Cristo o mediador entre a verdade infinita e a existência humana finita, o agostianismo tradicional, que exalta a alma e condena a natureza, perdeu finalmente para o aristotelismo tomista, cujo grande desígnio é a conciliação entre os mundos ideal e empírico. Em agudo contraste com as religiões do mundo em competição e as filosofias éticas helenísticas, o Cristianismo associou a renúncia e o domínio dos impulsos naturais com o amor universal, que colore todos os atos. A idéia de autopreservação se transforma num princípio metafísico que garante a vida eterna da alma; pela própria desvalorização do seu ego empírico, o indivíduo adquire uma nova profundidade e complexidade.

Tal como a mente nada é sendo um elemento da natureza desde que persiste em sua oposição à natureza, do mesmo modo o indivíduo não é nada senão um espécime biológico desde que é apenas a encarnação de um ego definido pela coordenação das suas funções a serviço da autopreservação. O homem emergiu como indivíduo no momento em que a sociedade começou a perder a coesão e ele tornou-se consciente da diferença entre sua vida e a da coletividade aparentemente eterna. A morte adquiriu um aspecto duro e implacável, e a vida do indivíduo tornou-se um valor absoluto insubstituível. Hamlet, tantas vezes chamado o

primeiro indivíduo verdadeiramente moderno, é a encarnação da idéia de individualidade pela própria razão de que ele teme o caráter decisivo da morte, o terror do abismo. A profundidade das suas reflexões metafísicas, as sutis nuanças da mente, pressupõem o condicionamento do cristianismo. Pois embora Hamlet, bom discípulo de Montaigne, tenha perdido a fé cristã, ele conservou a alma cristã, e de certo modo isso marca a origem real do indivíduo moderno. O Cristianismo criou o princípio do individualismo através da sua doutrina da alma imortal, uma imagem de Deus. Mas ao mesmo tempo relativizou a individualidade mortal concreta. O Humanismo da Renascença preserva o valor infinito do indivíduo tal como foi concebido pelo Cristianismo, mas o absolutiza, cristalizando-o assim totalmente, mas também preparando a sua destruição. Para Hamlet, o indivíduo é ao mesmo tempo uma entidade absoluta e completamente fútil.

Pela própria negação da vontade de autopreservação em favor da preservação da alma eterna, o Cristianismo afirmou o valor infinito de cada homem, idéia que penetrou até nos sistemas não-cristãos ou anticristãos do mundo ocidental. Na verdade, o preço disso foi a repressão dos instintos vitais, e — como tal repressão nunca é bem sucedida — a insinceridade impregna toda a nossa cultura. Contudo, essa própria internalização acentua a individualidade. Negando-se a si mesmo, pela imitação do sacrifício de Cristo, o indivíduo adquire simultaneamente uma nova dimensão e um novo ideal pelo qual modelar a sua vida sobre a Terra.

Poder-se-ia demonstrar que a doutrina cristã do amor, a doutrina da *caritas*, que a princípio foi bem recebida pelos que estavam no poder, ganhou posteriormente um impulso próprio, e que por fim a alma cristã ofereceu resistência à própria força que a alimentou e propagou a idéia da sua supremacia, a saber, a Igreja. A Igreja estendeu seu domínio sobre a vida interior, uma esfera

não invadida pelas instituições sociais da Antigüidade clássica. Pelos fins da Idade Média, os controles da Igreja tanto no campo temporal quanto espiritual, estava cada vez mais escapando. Existe um paralelismo evidente entre a Reforma e o Iluminismo filosófico, em relação à idéia de indivíduo. Na era da livre empresa, a chamada era do individualismo, a individualidade estava totalmente subordinada à razão autopreservadora. Nessa era, a idéia de individualidade pareceu ter se desembaraçado das armadilhas metafísicas e ter se tornado simplesmente uma síntese dos interesses materiais do indivíduo. Que por esse meio não se livrou de ser usada como um joguete pelos ideólogos, não há necessidade de provar. O individualismo é o próprio coração da teoria e prática do liberalismo burguês, que vê a sociedade como um todo que progride através da interação automática de interesses divergentes num mercado livre. O indivíduo podia manter-se como um ser social apenas procurando seus próprios interesses a longo prazo à custa das gratificações efêmeras imediatas. As qualidades da individualidade elaboradas pela disciplina ascética do Cristianismo foram desse modo reforçadas. O indivíduo burguês não se via necessariamente como oposto à coletividade, mas acreditava ou estava fortemente inclinado a acreditar ser ele o membro de uma sociedade que só podia atingir o mais alto grau de harmonia através da competição irrestrita dos interesses individuais. Pode-se dizer que o liberalismo considerou-se como o patrocinador de uma utopia que se tornou verdade, precisando para isso pouco mais do que alisar algumas rugas incômodas. Não se pode incriminar os princípios liberalistas por tais rugas, mas os lamentáveis obstáculos não-liberalistas que impediram a completa fruição daqueles. O princípio do liberalismo conduziu ao conformismo através do princípio nivelador do comércio e das trocas que manteve unida a sociedade liberalista. A mônada, símbolo setecentista do indivíduo

econômico atomístico da sociedade burguesa, tornou-se um tipo social. Todas as mônadas, por isoladas que estivessem pelo abismo do auto-interesse, tenderam contudo a se tornarem cada vez mais semelhantes pela busca desse próprio interesse. Em nossa era de grandes trustes econômicos e cultura de massas, o princípio do conformismo liberou-se da sua capa individualista, proclamou-se abertamente e elevou-se à posição de um ideal *per se*.

Em seu alvorecer, o liberalismo se caracterizou por uma multidão de empresários independentes, que cuidavam de sua propriedade e defendiam-na das forças sociais antagônicas. Os movimentos do mercado e a linha geral da produção estavam enraizados nas necessidades de suas empresas. Tanto os comerciantes quanto os fabricantes tinham de estar preparados para todas as eventualidades econômicas e políticas. Essa necessidade os estimulava a aprender o que podiam do passado e a formular projetos para o futuro. Tinham de pensar por si mesmos, e embora a muito propalada independência do seu pensamento fosse até certo ponto nada mais do que uma ilusão, tinha suficiente objetividade para servir aos interesses da sociedade de uma determinada maneira e num determinado período. A sociedade dos proprietários de classe média, particularmente aqueles que atuavam como intermediários no comércio e certos tipos de fabricantes, era forçada a encorajar o pensamento independente, mesmo que este estivesse em desacordo com os seus interesses particulares. A própria empresa, que, presumia-se, devia ser transmitida à geração seguinte na família, permitia às deliberações de um homem de negócios um horizonte que ultrapassava de longe a sua própria expectativa de vida. A sua individualidade era a de um provedor, orgulhoso de si mesmo e de sua espécie, convencido de que a comunidade e o estado dependiam dele e de outros como ele, todos declaradamente animados pelos incentivos do lucro materi-

al. Esse censo de adequação aos desafios de um mundo de ambições expressava-se em seu próprio ego enérgico e apesar disso sóbrio, pela manutenção dos interesses que transcendiam as suas necessidades imediatas.

Nesta época nossa de grandes negócios, o empresário independente não é mais uma figura típica. O homem comum acha cada vez mais difícil planejar para os seus herdeiros e mesmo para o seu futuro remoto. O indivíduo contemporâneo pode ter mais oportunidades do que seus ancestrais, mas suas perspectivas concretas têm prazo cada vez mais curto. O futuro não entra rigorosamente em suas transações. Ele sente apenas que não estará perdido inteiramente se conservar a sua eficiência e a ligação com a sua corporação, associação etc. Assim, o sujeito da razão individual tende a tornar-se um ego encolhido, cativo do presente evanescente, esquecendo o uso das funções intelectuais pelas quais outrora era capaz de transcender a sua real posição na realidade. Essas funções são hoje assumidas pelas grandes forças sociais e econômicas da época. O futuro do indivíduo depende cada vez menos da sua própria prudência e cada vez mais das disputas nacionais e internacionais entre os colossos do poder. A individualidade perdeu a sua base econômica.

Há ainda algumas forças de resistência dentro do homem. Contra o pessimismo social, há evidências de que apesar do contínuo assédio dos padrões coletivos, o espírito da humanidade ainda está vivo, se não no indivíduo enquanto membro de grupos sociais, pelo menos no indivíduo quando está só. Mas o impacto das condições existentes sobre a vida do homem médio é tal que o tipo submisso mencionado anteriormente tornou-se esmagadoramente predominante. Desde o dia do seu nascimento, o indivíduo é levado a sentir que só existe um meio de progredir nesse mundo: desistir de sua esperança de autorealização suprema. Isso ele só

pode atingir pela imitação. Ele reage continuamente ao que percebe sobre si, não só conscientemente mas com o seu ser inteiro, imitando os traços e atitudes de todas as coletividades que o rodeiam — seu grupo de jogo, seus colegas de turma, seu time esportivo, e todos os outros grupos que, como já foi indicado, forçam um conformismo mais estrito, uma entrega mais radical à completa assimilação, do que qualquer pai ou professor poderia impor no século XIX. Através da repetição e imitação das circunstâncias que o rodeiam, da adaptação a todos os grupos poderosos a que eventualmente pertença, da transformação de si mesmo de um ser humano em um membro das organizações, do sacrifício de suas potencialidades em proveito da capacidade de adaptar-se e conquistar influência em tais organizações, ele consegue sobreviver. A sua sobrevivência se cumpre pelo mais antigo dos meios biológicos de sobrevivência, isto é, o mimetismo.

Assim como a criança repete as palavras da mãe, e os mais jovens repetem as maneiras grosseiras dos mais velhos que os submetem, assim também o alto-falante gigantesco da cultura industrial, berrando através da recreação comercializada e dos anúncios populares — que cada vez menos se distinguem uns dos outros — reduplicam infinitamente a superfície da realidade. Todos os engenhosos artifícios da indústria da diversão reproduzem continuamente cenas banais da vida, que são ilusórias, contudo, pois a exatidão técnica da reprodução mascara a falsificação do conteúdo ideológico ou a arbitrariedade da introdução de tal conteúdo. Essa reprodução nada tem em comum com a grande arte realista, que retrata a realidade a fim de julgá-la. A moderna cultura de massas, embora sugando livremente cediços valores culturais, glorifica o mundo como ele é. Os filmes, o rádio, as biografias e os romances populares têm todos o mesmo refrão:

Esta é a nossa trilha, a rota do que é grande e do que pretende ser grande — esta é a realidade como ela é, e como deve ser, e será.

Mesmo as palavras que poderiam ecoar uma esperança por algo além dos frutos do sucesso têm sido recrutadas para o seu serviço. A idéia da felicidade eterna e de tudo relacionado com o absoluto se reduziu à função da edificação religiosa, concebida como uma atividade de passatempo; faz parte agora do vocabulário da escola dominical. A idéia de felicidade foi do mesmo modo reduzida a uma banalidade para coincidir com a espécie de vida normal que o pensamento religioso sério tantas vezes criticou. A própria idéia de verdade foi reduzida à finalidade de um instrumento útil para o controle da natureza, e a realização de potencialidades infinitas inerentes ao homem foram relegadas ao *status* de um luxo. O pensamento que não serve aos interesses de qualquer grupo estabelecido ou não é adequado aos negócios de qualquer indústria ou não tem lugar, é considerado inútil ou supérfluo. Paradoxalmente, uma sociedade que, diante da inanição em amplas áreas do mundo, permite que uma grande parte do seu mecanismo permaneça ociosa, que engaveta inúmeras invenções importantes, e que dedica inúmeras horas de trabalho a uma propaganda mentecapta e à produção de instrumentos de destruição — uma sociedade na qual esses luxos são essenciais transformou a utilidade prática no seu evangelho.

Por ser a moderna sociedade uma totalidade, o declínio da individualidade afeta tanto os grupos sociais mais baixos quanto os mais altos, o trabalhador não menos do que o homem de negócios. Um dos atributos mais importantes da individualidade, o da ação espontânea, que começou a declinar no capitalismo como um resultado da parcial eliminação da competição, exerce uma parte integral na teoria socialista. Mas hoje a espontaneidade da classe operária está sendo enfraquecida pela dissolução geral da indivi-

dualidade. A classe operária está cada vez mais divorciada das teorias críticas tais como foram formuladas pelos grandes pensadores políticos e sociais do século XIX. Influentes líderes operários que são conhecidos como campeões do progresso atribuem a vitória do Fascismo na Alemanha à ênfase que foi dada ao pensamento teórico pela classe operária alemã. Na realidade, não foi a teoria mas o seu declínio que favoreceu a submissão aos poderes constituídos, sejam estes representados pelas agências de controle do capital ou as do trabalho. Contudo, as massas, apesar da sua docilidade, ainda não capitularam completamente à coletivização. Ainda que, sob a pressão da realidade pragmática de hoje, a auto-expressão do homem identificou-se com a sua função no sistema predominante, ainda que ele reprima desesperadamente qualquer outro impulso dentro de si mesmo e nos outros, a cólera que experimenta quando se torna consciente de uma aspiração que não se adapta aos padrões existentes é um sinal de seu ressentimento oculto. Tal ressentimento, se a repressão fosse abolida, voltar-se-ia contra toda a ordem social, que tem uma tendência inata a evitar que os seus membros conheçam por dentro os mecanismos da sua própria repressão. Através da História, as pressões físicas, organizacionais e culturais sempre tiveram um papel ativo na integração do indivíduo numa ordem social justa ou injusta; hoje, as organizações operárias, em seu próprio esforço para aumentar o *status* do operariado, são inevitavelmente conduzidas a contribuírem para essa pressão.

Há uma diferença crucial entre as unidades sociais da moderna era industrial e as de épocas passadas. As unidades das sociedades mais antigas eram totalidades, no sentido de que elas desenvolviam em entidades hierarquicamente organizadas. A vida da tribo totemista, o clã, a igreja da Idade Média, a nação na época das revoluções burguesas, seguiam padrões moldados através das

evoluções históricas. Tais padrões — mágicos, religiosos ou filosóficos — refletiam as formas correntes de dominação social. Constituíram-se como um fundamento cultural mesmo após seu papel na produção tornar-se obsoleto; assim, eles promoveram também a idéia de uma verdade comum. Fizeram isso pelo próprio fato de se terem objetivado. Qualquer sistema de idéias, religioso, artístico ou lógico, na medida em que se articula numa linguagem significativa, atinge uma conotação geral e necessariamente se proclama verdadeiro num sentido universal.

A validez objetiva e universal exigida pelas ideologias das mais velhas unidades coletivas constituiu uma condição essencial de sua existência no corpo da sociedade. Mas os padrões de organização, tais como os da igreja medieval, não coincidiram ponto por ponto com as formas da vida material. Só a estrutura hierárquica e as funções rituais tanto do clero quanto dos leigos eram estritamente regulamentadas. À parte isso, nem a vida em si mesma nem a sua estrutura intelectual estavam completamente integradas. Os conceitos espirituais básicos não estavam inteiramente amalgamados com as considerações de ordem prática; assim, ambos mantinham um certo caráter de autonomia. Existia ainda uma clivagem entre a cultura e a produção. Essa clivagem deixava muito mais brechas do que a superorganização moderna, que virtualmente reduz o indivíduo a uma simples célula de reação funcional. As unidades organizacionais modernas, tal como a totalidade da classe operária, são partes orgânicas do sistema sócio-econômico.

As totalidades mais antigas, que se presumiam conformar a um modelo espiritual abstrato, continham um elemento ausente nas totalidades puramente pragmáticas do industrialismo. Estas últimas têm igualmente uma estrutura hierárquica; mas são inteiramente integradas de um modo despótico. Por exemplo, a

promoção de seus funcionários para posições mais altas não se baseia em qualificações relacionadas com quaisquer ideais espirituais. Relacionam-se quase que exclusivamente com a sua capacidade de manipular as pessoas; as habilidades puramente técnicas e administrativas determinam a seleção dos chefes. Tais capacidades de modo algum faltavam na liderança hierárquica das sociedades antigas; mas a dissolução da relação entre capacidades de liderança e estrutura objetiva de ideais espirituais é que dá às totalidades modernas o seu caráter distintivo. A Igreja moderna representa as sobras das formas sociais mais antigas; tal sobrevivência repousa, contudo, numa ampla adaptação a concepções puramente mecânicas, que, incidentalmente, o pragmatismo inato da teologia cristã ajudou a propagar.

A teoria social — reacionária, democrática ou revolucionária — é herdeira dos sistemas de pensamento mais antigos que se supõe terem estabelecido os padrões das totalidades do passado. Esses sistemas mais antigos desapareceram porque as formas de solidariedade por eles postuladas se revelaram ilusórias, e as ideologias com elas relacionadas se tornaram ocas e justificatórias. A crítica da sociedade em nossos dias, por sua vez, refreia o tom apologético e não glorifica o seu tema — nem mesmo Marx exaltou o proletariado. Ele viu o capitalismo como a última forma de injustiça social; não justificou nem fechou os olhos às superstições e idéias estabelecidas da classe dominada, à qual se presumiu que a sua doutrina quis dar uma orientação. Em contraste com as tendências da cultura de massas, nenhuma dessas doutrinas pretendeu "vender" às pessoas o modo de vida em que estão fixadas, o qual inconscientemente abominam mas abertamente aplaudem. A teoria social ofereceu uma análise crítica da realidade, inclusive dos próprios pensamentos deformados dos trabalhadores. Sob as condições do industrialismo moderno, contudo, até

mesmo a teoria política está afetada pela tendência apologética da cultura total.

Isso não significa que um retorno às formas mais velhas é desejável. O relógio não pode andar para trás, nem a evolução organizacional pode ser invertida ou mesmo teoricamente rejeitada. A tarefa das massas em nossos dias consiste não em aferrar-se aos padrões coletivos tradicionais, mas sim em reconhecer e oferecer resistência aos padrões monopolistas que se infiltram em suas próprias organizações e afetam, individualmente, as suas mentes. No conceito oitocentista de uma sociedade racional do futuro, a ênfase era colocada nos mecanismos planificadores, organizadores e centralizadores e não na condição do indivíduo. Os partidos trabalhistas parlamentares, eles próprios um produto do liberalismo, denunciaram o irracionalismo liberalista e promoveram uma economia socialista planificada em oposição ao capitalismo anárquico. Promoveram a organização e centralização social como um postulado racional numa época irracional. Sob a presente forma de industrialismo, contudo, o outro lado da racionalidade tornou-se manifesto através da crescente supressão desta: o papel do pensamento crítico não-conformista na modelação da vida social, da espontaneidade do sujeito individual e de sua oposição aos padrões convencionais de comportamento. Por um lado, o mundo está ainda dividido em grupos hostis e blocos econômicos e políticos. A situação exige organização e centralização, que representam o elemento do geral do ponto de vista da razão. Por outro lado, o ser humano está desde a primeira infância tão inteiramente incorporado às associações, equipes e organizações que a especificidade (singularidade), o elemento de particularidade do ponto de vista da razão, está totalmente reprimido ou absorvido. Isso se aplica tanto ao trabalhador quanto ao empresário. No século XIX o proletariado era ainda completamente

amorfo. Isso assim acontecia porque, apesar de estar separado em grupos nacionais — operariado especializado e não-especializado, empregados e desempregados — seus interesses podiam ser cristalizados em termos de conceitos econômicos e sociais comuns. A informidade da população trabalhadora e sua tendência concomitante para o pensamento teórico formavam um contraste com as totalidades pragmáticas das lideranças no mundo dos negócios. O despertar dos trabalhadores de um papel passivo para um papel ativo no processo capitalista foi realizado ao preço da integração no sistema geral.

O mesmo processo que, tanto na realidade quanto na ideologia, fez do operariado um tema econômico, transformou o operário, que já era o objeto da indústria também em objeto do operariado. Na medida em que a ideologia se tornou mais realista, mais terra-a-terra, sua contradição inata com a realidade, seu absurdo, aumentou cada vez mais. Embora as massas se imaginem criadoras do seu próprio destino, elas são submissas aos seus líderes. É claro que qualquer coisa que os líderes operários realizam assegura algumas vantagens para os trabalhadores, pelo menos temporariamente. Os neoliberais que se opõem ao sindicalismo incorrem num romantismo obsoleto, e sua incursão no campo econômico é mais perigosa do que suas atividades na esfera filosófica. O fato de que os sindicatos operários estejam organizados monopolisticamente, não significa que os seus membros — à parte a aristocracia do operariado — sejam monopolitistas. Significa que os líderes controlam o mercado de trabalho, assim como os chefes das grandes empresas controlam matérias-primas, máquinas ou outros elementos da produção. Os líderes operários manobram o operariado, manipulam e aconselham o operário e tentam estabelecer seu preço tão alto quanto possível. Ao mesmo tempo seu próprio poder social e econômico, sua posição e renda, são muito superiores ao poder, posição e renda do trabalhador individual, e dependem do sistema industrialista.

O fato de que a organização do operariado seja reconhecida como um negócio, como o de qualquer outra empresa, completa o processo de reificação do homem. A força produtiva de um trabalhador hoje não é apenas induzida pela fábrica e nem apenas subordinada às exigências da tecnologia, mas é concedida e manobrada pela liderança dos sindicatos operários.

À medida que as ideologias religiosas e morais se esvaecem, e a teoria política é abolida pela marcha dos acontecimentos econômicos e políticos[83], as idéias dos trabalhadores tendem a ser moldadas pela ideologia comercial de seus líderes. A idéia de um conflito intrínseco entre as massas laboriosas do mundo e a existência da injustiça social é suplantada pelos conceitos relacionados com a estratégia dos conflitos entre os diversos grupos de poder. É verdade que os trabalhadores do passado não tinham qualquer conhecimento conceitual dos mecanismos revelados pela teoria social, e suas mentes e corpos eram penetrados pelas marcas da opressão; no entanto a sua miséria era ainda a miséria dos seres

[83] O declínio da teoria e sua substituição pela pesquisa empírica num sentido positivista se reflete não só no pensamento político como na sociologia universitária. O conceito de classe em seu aspecto universal exerceu um papel essencial na sociologia americana, em seus primórdios. Posteriormente, colocou-se a ênfase nas pesquisas, à luz das quais tal conceito parece cada vez mais metafísico. Os conceitos teóricos, que podiam ligar a teoria sociológica com o pensamento filosófico, foram sendo substituídos por sinais para grupos de fatos convencionalmente concebidos. A base dessa evolução deve ser buscada mais no processo social aqui descrito do que no progresso da ciência sociológica. O período em que a sociologia acreditou em sua "ampla tarefa de construir sistemas teóricos de estrutura social e mudança social", anterior à Primeira Guerra Mundial, foi marcado "pela crença geral de quc a sociologia teórica exerceria de algum modo um papel construtivo superior no desenvolvimento progressivo da nossa sociedade; a sociologia tem as ambições grandiosas da juventude" (Charles H. Page, *Class and American Sociology*, New York, 1940, p. 249). Suas ambições atuais são certamente menos grandiosas.

humanos individuais, e portanto ligados a quaisquer pessoas infelizes em qualquer país ou setor da sociedade. Suas mentes subdesenvolvidas não eram continuamente aguilhoadas pelas técnicas da cultura de massas, martelando os padrões do comportamento industrialista e penetrando os seus olhos, ouvidos e músculos tanto em seu tempo de lazer quanto em suas horas de trabalho. Os trabalhadores hoje, não menos do que o resto da população, são mais bem treinados intelectualmente, mais bem informados e muito menos ingênuos. Eles conhecem os detalhes das grandes questões nacionais e os ardis dos movimentos políticos, particularmente daqueles que vivem da propaganda contra a corrupção. Os trabalhadores, pelo menos aqueles que não suportaram o inferno do Fascismo, se aliarão a qualquer importunação de um capitalista ou político que se tenha destacado por infringir as regras do jogo; mas não questionam as regras em si mesmas. Aprenderam a considerar a injustiça social — e mesmo qualquer iniqüidade dentro do seu próprio grupo — como um fato poderoso, e a considerar os fatos poderosos como as únicas coisas a serem respeitadas. Suas mentes estão fechadas para o sonho de um mundo basicamente diferente, e para os conceitos que, em vez de serem meras classificações de fatos, sejam orientados para a realização verdadeira de sonhos como esses. As condições econômicas modernas forçam uma atitude positivista tanto da parte dos membros como da parte dos líderes dos sindicatos operários, e assim eles se assemelham cada vez mais. Tal tendência, embora sempre desafiada por tendências opostas, fortalece o operariado como uma nova força dentro da vida social.

Não é que a desigualdade tenha desaparecido. Às velhas discrepâncias entre o poder social dos membros particulares de diferentes grupos sociais, outras se acrescentaram posteriormente. Porquanto os sindicatos de certas categorias do operariado tenham sido

capazes de erguer seus preços, todo o peso do poder social opressivo é sentido por outras categorias, organizadas ou não. Existe, além disso, a separação entre os membros dos sindicatos e aqueles que, devido a qualquer das inúmeras razões, foram excluídos dos sindicatos; e entre os povos das nações privilegiadas e aqueles que, nesse mundo que se contrai, são dominados não só pela própria elite tradicional como pelos grupos dominantes dos países industrialmente mais desenvolvidos. O princípio não se alterou.

Na hora presente, o operariado e o capital estão igualmente preocupados em conservar e ampliar o seu controle. Os líderes de ambos os grupos asseguram cada vez mais que a crítica teórica da sociedade tornou-se supérflua devido ao tremendo progresso tecnológico que promete revolucionar as condições da existência humana. Os tecnocratas sustentam que a superabundância de bens, produzido em ampla escala, eliminarão automaticamente toda miséria econômica. A eficiência, a produtividade e a planificação inteligente são proclamadas os deuses do homem moderno; os chamados grupos "improdutivos" e o capital "predatório" são estigmatizados como os inimigos da sociedade.

É verdade que o engenheiro, talvez o símbolo desta época, não está exclusivamente empenhado no lucro quanto o industrial ou o comerciante. Porque a sua função está mais diretamente ligadas às exigências da produção em si mesma, seu comando traz a marca de uma maior objetividade. Seus subordinados reconhecem que pelo menos algumas das suas ordens estão presas à natureza das coisas e são portanto racionais em um sentido universal. Mas no fundo essa racionalidade pertence também à dominação, não à razão. O engenheiro não está interessado em compreender as coisas por si mesmas ou em função do entendimento em si mesmo, mas sim em função de ajustá-las dentro de um esquema, não importando o quanto este seja alheio à estrutura interior dessas

coisas; isso se aplica tanto aos seres vivos quanto às coisas inanimadas. A mente do engenheiro é a mesma mente do industrial em forma tecnológica. O seu comando decidido transformará os homens num conjunto de instrumentos sem objetivos próprios.

A deificação da atividade industrial não conhece limites. O repouso passa a ser considerado como uma espécie de vício na medida em que não seja necessário para assegurar um desempenho adequado em posterior atividade. "A filosofia americana", diz Moses F. Aronson, "postula a realidade de um universo aberto e dinâmico. Um universo fluido não tem lugar dentro dele para o descanso, nem encoraja o deleite estético da contemplação passiva. Um mundo em constante processo de expansão estimula a imaginação ativa e convida ao exercício da inteligência muscular"[84]. Ele sente que o pragmatismo "reflete as características de uma mentalidade campestre e robusta em luta renhida com as perplexidades geradas pela maré crescente do industrialismo que se ergue num redemoinho contra a tela de fundo de uma economia rural"[85].

Contudo, a diferença entre a "mentalidade campestre" dos verdadeiros pioneiros americanos e essa dos seus modernos difusores parece evidente. Os pioneiros não configuravam os meios como fins. Eles aderiam ao trabalho pesado em função de sua luta imediata pela sobrevivência; em seus sonhos é possível que tenham fantasiado sobre os prazeres de um universo menos dinâmico e mais repousante. Provavelmente valorizavam "o deleite estético da contemplação passiva" em seus conceitos de felicidade ou em seu ideal de cultura a ser realizado.

Seus epígonos, quando adotam uma profissão intelectual na moderna divisão de trabalho, exaltam os valores inversos. Ao

[84] Cf. Charles Beard, *The American Spirit*, p. 666.
[85] *Ibid.*, p. 665.

falarem de esforços teóricos como "atléticos" e "musculares", e nesse sentido como de um "crescimento natural espontâneo", estão tentando, embora roídos pela má consciência, agarrar-se à sua herança de "vida enérgica" dos desbravadores do passado e também assimilar sua linguagem, incorporando-a ao vocabulário ativista das ocupações manuais, particularmente do trabalho agrícola e industrial. Eles glorificam a coordenação e a uniformidade até mesmo no campo das idéias. Dentro da síntese da filosofia americana, escreve Aronson, "se encontra, é claro, uma boa quantidade de ingredientes europeus. Esses componentes estrangeiros, contudo, foram assimilados e fundidos numa unidade autóctone"[86]. Quanto mais esses coordenadores se aproximam do ponto em que se atingem as potencialidades que poderiam transformar a Terra num lugar de contemplação e deleite, mais persistem, como seguidores conscientes ou inconscientes de Johann Gottlieb Fichte, na exaltação da idéia de nação e no culto da atividade eterna.

Não é a tecnologia nem a autopreservação que devem ser responsabilizadas em si mesmas pelo declínio do indivíduo; não é a produção *per se*, mas as formas que assume isto é, as inter-relações dos seres humanos dentro do quadro específico do industrialismo. A labuta, a invenção e a pesquisa humanas são uma reação ao desafio da necessidade. Esses padrões se tornam absurdos apenas quando as pessoas transformam o trabalho, a pesquisa e a invenção em ídolos. Tal ideologia tende a tomar o lugar dos fundamentos humanísticos da própria civilização que busca glorificar. Enquanto os conceitos de realização completa e a satisfação ilimitada alimentavam esperanças que desprendiam as forças do progresso, a idolatria do progresso conduz ao seu

[86] *Ibid.*

oposto. O trabalho árduo com um fim significativo pode ser fruído e até mesmo amado. Uma filosofia que faz do trabalho um fim em si mesmo conduz posteriormente ao ressentimento em relação a todo trabalho. O declínio do indivíduo deve ser atribuído não às realizações técnicas do homem e nem mesmo no próprio homem — as pessoas são geralmente melhores do que pensam, dizem ou fazem — mas sim à atual estrutura e conteúdo da "mente objetiva", o espírito que penetra a vida social em todos os seus setores. Os modelos de pensamento e ação que as pessoas aceitam já preparados e fornecidos pelas agências de cultura de massas agem por sua vez no sentido de influenciar essa cultura como se fossem as idéias do próprio povo. A mente objetiva da nossa época cultua a indústria, a tecnologia e a nacionalidade sem nenhum princípio que dê um sentido a essas categorias; espelha a pressão de um sistema econômico que não admite tréguas nem fugas.

Quanto ao ideal de produtividade, deve-se observar que a significação econômica de hoje é medida em termos de utilidade em relação à estrutura do poder, não em relação às necessidades de todos. O indivíduo deve mostrar o seu valor a um ou outro dos grupos empenhados na luta por uma participação maior no controle da economia nacional ou internacional. Além disso, a quantidade ou a qualidade dos bens ou serviços com que ele contribui para a sociedade é apenas um dos fatores que determinam o seu sucesso.

A eficiência, critério moderno e única justificativa da própria existência de qualquer indivíduo, não deve ser confundida com a verdadeira competência técnica ou administrativa. Reside mais na capacidade para ser "um dos nossos", para ser seguro de si mesmo, para impressionar os outros, para "vender" a própria imagem, para cultivar as ligações certas — talentos que parecem se transmitir através das células germinativas de tantas pessoas hoje em dia. A falácia do pensamento tecnocrático, de Saint

Simon a Veblen e seus seguidores, residiu na subestimação dos traços caracterizadores do sucesso nos vários ramos de produção e dos negócios, e na confusão dos meios de produção com as predisposições racionais de alguns dos seus agentes.

Se a sociedade moderna tende a negar os atributos da individualidade, não seriam os seus membros compensados, pode-se perguntar, pela racionalidade da sua organização? Os tecnocratas sustentam com freqüência que quando as suas teorias forem postas em prática, as depressões se tornarão uma coisa do passado e as desproporções econômicas básicas desaparecerão; todo o mecanismo da sociedade funcionará regularmente de acordo com os esquemas. Na verdade, a sociedade moderna não está tão longe de ter realizado o sonho tecnocrático. Tanto as necessidades dos consumidores quanto as dos produtores, que sob o sistema de mercado liberal se sentiam atadas a formas distorcidas e irracionais, num processo que culminava em depressões, podem agora ser previstas em ampla escala, e serem satisfeitas ou não, segundo a orientação dos líderes econômicos ou políticos. A expressão das necessidades humanas não é mais distorcida pelos duvidosos indicadores econômicos do mercado; em vez disso, essas necessidades são determinadas pelas estatísticas, e todas as espécies de engenheiros — industriais, técnicos, políticos — se empenham por conservá-las sob controle. Mas se esta nova racionalidade num determinado sentido está mais próxima da idéia de razão do que o sistema de mercado, em outro sentido está bem mais distante.

As relações entre os membros dos diferentes grupos sociais sob o velho sistema não estavam determinadas, na verdade, pelas leis do mercado, mas pela distribuição desigual do poder econômico; no entanto a transformação das relações humanas em mecanismos econômicos objetivos deram ao indivíduo, pelo menos em princípio, uma certa independência. Quando competi-

dores econômicos fracassavam ou grupos pouco desenvolvidos eram reduzidos à miséria, sob a economia liberalista, podiam conservar um certo sentido da dignidade humana, apesar do desalento econômico, pois a responsabilidade pela sua situação podia ser atribuída a processos econômicos anônimos. Hoje, indivíduos ou grupos inteiros podem ainda se arruinar devido a forças econômicas cegas; mas estas são representadas por elites mais poderosas e organizadas. Embora as inter-relações desses grupos dominantes estejam sujeitas a vicissitudes, eles se entendem muito bem em muitos sentidos. Quando, por sua vez, a concentração e a centralização das forças industriais suprime o liberalismo político, as vítimas são condenadas em sua totalidade. Sob o totalitarismo, quando um indivíduo ou grupo é isolado para discriminação pela elite, não só é privado dos meios de subsistência como a sua própria essência humana é atingida. A sociedade americana pode tomar um rumo diferente. Contudo, o decréscimo contínuo do pensamento e da resistência individual, tal como resulta dos mecanismos econômicos e culturais do moderno industrialismo, tornará a evolução para o humano cada vez mais difícil.

Ao fazer do lema da produção uma espécie de credo religioso, ao professar idéias tecnocratas e estigmatizar como "improdutivos" os grupos que não têm acesso aos grandes redutos industriais, a indústria e a sociedade são levadas a esquecer que a produção se tornou, em grau cada vez mais extremo, um meio na luta pelo poder. As normas de orientação dos líderes econômicos, das quais a sociedade, em seu atual estágio, depende diretamente cada vez mais, são obstinadas e sectárias, e portanto talvez mais cegas ainda em relação às necessidades reais da sociedade do que as tendências automáticas que outrora determinavam o mercado. A irracionalidade molda ainda o destino dos homens.

A época do poder industrial sem limites, ao eliminar as perspectivas de um passado estável e de um futuro que se desenvolvia a partir de relações de propriedade visivelmente permanentes, gerou o processo de liquidação do indivíduo. A deterioração da situação do indivíduo talvez seja melhor mensurada em termos da sua extrema insegurança em relação às suas economias pessoais. Enquanto a moeda corrente estava rigidamente ligada ao ouro, e o ouro podia circular livremente através das fronteiras, seu valor só podia ser alterado dentro de limites estritos. Sob as condições atuais, os perigos da inflação, os riscos de uma substancial redução ou da perda completa do poder de compra de suas economias, estão sempre rondando nas proximidades. A posse privada do ouro foi o símbolo do domínio burguês. O ouro, de certo modo, transformou o burguês em sucessor do aristocrata. Com isso ele podia estabelecer a segurança para si mesmo e estar razoavelmente seguro de que mesmo após a morte seus dependentes não seriam completamente sorvidos pelo sistema econômico. Sua posição mais ou menos independente, baseada no direito de trocar bens e dinheiro por ouro, e portanto em valores de propriedade relativamente estáveis, expressava-se no seu interesse em cultivar a própria personalidade — não, como nos dias de hoje, a fim de realizar uma carreira melhor ou por qualquer razão profissional, mas tendo como finalidade a própria existência individual. O esforço era cheio de sentido porque a base material da individualidade não era completamente instável. Embora as massas não pudessem aspirar à posição do burguês, a presença de uma classe relativamente numerosa de indivíduos que estava genuinamente interessada em valores humanísticos constituía o fundo de cena para certa espécie de pensamento teórico e certos tipos de manifestações artísticas que, devido à sua verdade inata, expressavam as necessidades da sociedade como um todo.

A restrição estatal do direito de possuir ouro é o símbolo de uma completa mudança. Até os membros da classe média devem se resignar à insegurança. O indivíduo se consola com o pensamento de que o seu governo, corporação, associação, sindicato ou companhia de seguros se encarregará dele quando se tornar doente ou atingir a idade de aposentadoria. As diversas leis que proíbem a posse privada do ouro simbolizam o veredicto contra o indivíduo econômico independente. Sob o liberalismo, o mendigo era sempre uma visão monstruosa para o proprietário ou aquele que vivia de rendas. Na era dos grandes negócios, ambos estão desaparecendo. Não existem zonas de segurança nas vias de trânsito social. Todos devem permanecer em movimento. O empresário tornou-se um funcionário, o erudito tornou-se um especialista. A máxima do filósofo, *Bene qui latuit, belie vixit*, é incompatível com o moderno ciclo de negócios. Todos estão sob o látego de uma força superior. Os que ocupam posições de comando têm um pouco mais de autonomia, apenas, do que os seus subordinados; eles estão submetidos pelo próprio poder que controlam.

Todos os meios da cultura de massas servem para reforçar as pressões sociais sobre a individualidade, evitando todas as possibilidades de que o indivíduo se preserve de algum modo em face dos mecanismos pulverizadores da sociedade. A acentuação do heroísmo individual e do *self made man* nas biografias e nos romances e filmes pseudo-românticos não invalidam essa observação[87]. Esses incentivos mecânicos de autoconservação na verdade aceleram a dissolução da individualidade. Assim como os *slogans* de individualismo vigoroso são úteis politicamente para os grandes trustes que procuram isentar-se do controle social, assim

[87] Cf. Leo Lowenthal "Biographies in Popular Magazines", *in Radio Research*, 1942-43, New York, 1944, pp. 507-48.

também a retórica do individualismo na cultura de massas, ao impor modelos de imitação coletiva, desmente o próprio princípio ao qual pretende estar servindo na aparência. Se, nas palavras de Huey Long, todo homem pode ser um rei, por que qualquer garota não pode ser uma rainha de cinema, cuja única particularidade consiste em ser típica?

O indivíduo não tem mais uma história pessoal. Embora tudo se modifique, nada se movimenta. Não é preciso nem um Zenão nem um Cocteau, nem um filósofo eleático nem um surrealista parisiense, para nos dizer o que a Rainha[88] de *Through the Looking-Glass* quis significar com a frase: "É preciso correr o mais que se pode para permanecer no mesmo lugar", ou o que expressou o louco de Lombroso em seu belo poema[89] :

> Noi confit al nostro orgoglio
> Come ruote in ferrei perni
> Ci stanchiamo in giri eterni,
> Sempre errati e sempre qui![90]

A objeção de que o indivíduo, apesar de tudo, não desapareceu inteiramente nas novas instituições impessoais, e de que o individualismo está mais forte e agressivo do que nunca na sociedade moderna, parece desfocada. A objeção contém um grão de verdade, a saber, a consideração de que o homem é ainda melhor do que o mundo em que vive. No entanto a sua vida parece seguir uma seqüência que se ajustará a qualquer questionário a que for

[88] Horkheimer refere-se ao diálogo da Rainha Vermelha com Alice, após correrem exaustivamente e ficarem no mesmo lugar, no Capítulo 2 de *Through the Looking-Glass*, de Lewis Carroll. (N. do T.)
[89] *The Man of Genius*, 1891, p. 366.
[90] Literalmente: "Fincados em nosso orgulho / Como rodas em eixos de ferro / Nos fatigamos em giros eternos / Sempre errantes e sempre aqui". (N. do T.)

submetido. Sua existência intelectual se exaure nas pesquisas de opinião pública. E em particular os chamados grandes indivíduos do nosso tempo, os ídolos das massas, não são indivíduos verdadeiros, mas sim apenas criaturas geradas pela própria publicidade em torno deles, ampliações de seus próprios retratos, funções dos processos sociais. O super-homem consumado, contra quem ninguém advertiu mais aflitamente do que o próprio Nietzsche, é uma projeção das massas oprimidas, é mais King Kong do que César Bórgia[91]. O apelo hipnótico exercido por super-homens falsificados como Hitler, se origina não tanto do que eles pensam, dizem ou fazem, como de seus trejeitos grotescos, que estabelecem um estilo de comportamento para os homens que, privados da sua espontaneidade pelo processo industrial, necessitam de que lhe digam como fazer amigos e influenciar pessoas.

As tendências acima descritas já nos conduziram à maior das catástrofes na história européia. Algumas das causas eram especificamente européias. Outras podem ser encontradas nas profundas mudanças do caráter humano sob a influência das tendências internacionais. Ninguém pode predizer com certeza se essas tendências destrutivas serão refreadas no futuro próximo. Contudo, existe uma consciência cada vez maior de que a intolerável pressão sobre o indivíduo pode ser evitada. Pode-se ter esperança de que os homens cheguem a constatar que tal pressão não deriva das necessidades puramente técnicas da produção, mas da estrutura social. Na verdade, a intensificação da repressão em muitas

[91] Edgar Allan Poe disse sobre a grandeza: "Que alguns indivíduos tenham pairado acima da sua espécie, isso dificilmente pode ser questionado; mas, ao procurar na História os vestígios da sua existência, devemos passar por cima das biografias dos 'dignos e dos grandes' e procurar cuidadosamente os escassos registros dos infelizes que morreram na prisão, em Bedlam, ou no patíbulo". (*The Portable Poe*, organizado por Philip Van Doren Stern, Viking Press, New York, 1945, pp. 660-61).

partes do mundo testemunha em si mesma o temor de enfrentar a iminente possibilidade de mudança com base no desenvolvimento atual das forças produtivas. A disciplina industrial, o progresso tecnológico e o esclarecimento científico, os próprios processos econômicos e culturais que estão causando a obliteração da individualidade, auguram — embora tal promessa ainda seja bastante pálida no momento atual — a introdução de uma nova era na qual a individualidade possa emergir como um componente necessário numa forma de existência menos ideológica e mais humana.

O Fascismo usou métodos terroristas para reduzir seres humanos conscientes a átomos sociais, porque temia que a desilusão crescente em relação a todas as ideologias pudesse abrir caminho para que os homens compreendessem as potencialidades mais profundas deles próprios e da sociedade; e de fato, em alguns casos, a pressão social e o terror político abrandaram a resistência humana à irracionalidade — uma resistência que persiste sempre como o núcleo da verdadeira individualidade.

Os verdadeiros indivíduos do nosso tempo são os mártires que atravessaram os infernos do sofrimento e da degradação em sua resistência à conquista e à opressão, e não as personalidades bombásticas da cultura popular, os dignatários convencionais. Esses heróis não celebrados expuseram conscientemente sua existência como indivíduos à aniquilação terrorista que outros arrostam inconscientemente através dos processos sociais. Os mártires anônimos dos campos de concentração são os símbolos da humanidade que luta para nascer. A tarefa da filosofia é traduzir o que eles fizeram numa linguagem que será ouvida, mesmo que suas vozes finitas tenham sido silenciadas pela tirania.

V

Sobre o conceito de filosofia

A formalização da razão conduz a uma situação cultural paradoxal. Por um lado, o antagonismo destrutivo do ego e da natureza, que resume a história da nossa civilização, atinge o seu ponto culminante nesta época. Vimos como a tentativa totalitária de subjugar a natureza reduziu o ego, o sujeito humano, a um mero instrumento de repressão. Todas as outras funções do eu, expressas em idéias e conceitos gerais, foram desacreditadas. Por outro lado, o pensamento filosófico, cuja tarefa é tentar uma conciliação entre ego e natureza, chegou a negar ou a esquecer a própria existência do antagonismo. O que é chamado de filosofia, juntamente com todos os outros ramos da cultura, transpôs superficialmente o abismo e contribuiu assim para aumentar os riscos atuais. Uma presunção subjacente a esta discussão aqui é a de que a consciência filosófica desses processos poderia ajudar a invertê-los.

A fé na filosofia significa a recusa ao temor de que a capacidade de pensar possa ser tolhida de alguma maneira. Até época bem recente na história ocidental, faltavam à sociedade suficientes recursos culturais e tecnológicos para gerar uma compreensão entre indivíduos, grupos e nações. Hoje, as condições materiais existem. O que está faltando são homens que compreendam que são eles mesmos as vítimas ou os executores da própria opressão.

Já que todas as condições para o desenvolvimento de tal compreensão existe, é absurdo esperar que seja defensável a noção de "imaturidade das massas". Além do mais, o observador que tenha contemplado o processo social mesmo nas áreas mais atrasadas da Europa será obrigado a admitir que aqueles que são governados são pelo menos tão maduros quanto os desprezíveis e empolados pequenos *Führers* aos quais são intimados a seguir como ídolos.

A compreensão de que tudo depende do uso correto da autonomia humana devia agrupar, nesse momento, todos aqueles que não foram silenciados para defender a cultura contra a degradação da parte dos seus prósperos amigos conformistas, ou a aniquilação da parte dos bárbaros.

O processo é irreversível. As terapias metafísicas que propõem mover para trás a roda da História são, como já foi dito antes na discussão do neotomismo, viciadas pelo próprio pragmatismo que proclamam abominar.

> É tarde demais para lutar; e qualquer medida que se tome simplesmente torna a doença pior; pois a doença atingiu o próprio cerne da vida espiritual, a saber, a consciência em seu princípio supremo [*Begriff*] ou em sua pura natureza interna. Não restou portanto nenhum poder na vida consciente para superar a doença... É só a memória, pois, que ainda preserva a forma morta do estado anterior do espírito, como uma história que se dissipou, sem que os homens desaparecidos saibam como. É a nova serpente da sabedoria, que se ergue diante dos adoradores curvados, apenas despojada suavemente de uma pele emurchecida[92].

[92] G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trad. por J.B. Baillie, New York, 1931, pp. 564-5.

As revivescências ontológicas estão entre os meios que agravam a doença. Pensadores conservadores que descreveram os aspectos negativos do cientificismo, da mecanização e da cultura de massas, tentaram com muita freqüência mitigar as conseqüências seja através da ênfase renovada em torno de velhos ideais ou da indicação de novos objetivos a serem alcançados sem o risco da revolução. A filosofia da contra-revolução francesa e a do pré-Fascismo alemão são exemplos da primeira atitude. Sua crítica do homem moderno é romântica e antiintelectualista. Outros inimigos do coletivismo defendem idéias mais avançadas, isto é, a idéia da confederação da Europa ou da unidade política para o conjunto do mundo civilizado, idéias que foram advogadas por Gabriel Tarde[93] nos fins do século XIX e por Ortega y Gasset[94] em nosso próprio tempo. Embora as análises que fizeram da mente objetiva da nossa época sejam pertinentes em sua maior parte, seu próprio conservadorismo educacional é com certeza um dos seus elementos. Ortega y Gasset compara as massas a crianças mimadas[95]; a comparação evoca exatamente aqueles setores das massas que são os mais totalmente despojados de individualidade. A sua censura de que elas são ingratas para com o passado é um dos elementos da propaganda e da ideologia de massas. O próprio fato de que a sua filosofia se inclina a ter uma eficácia popular, isto é, o seu caráter pedagógico, a faz nula enquanto filosofia. As teorias que incluem a penetração dos processos históricos, quando usadas como panacéias, transformam-se freqüentemente em doutrinas repressivas. Como nos ensina a história mais recente, isso é verdadeiro

[93] Cf. *Les Lois de l'Imitation*, trad. ingl. *The Laws of Imitation*, New York, 1903, particularmente pp. 184-8 e pp. 388-93.

[94] Cf. *La Rebelion de las Masas*, trad. ingl. *The Revolt of the Masses*, New York, 1932, particularmente pp. 196-20.

[95] *Ibid.*, pp. 63-4.

tanto para as doutrinas radicais quanto para as conservadoras. A filosofia não é nem um instrumento nem um plano de ação. Pode apenas prenunciar a trajetória do progresso na medida em que esta é marcada pelas necessidades lógicas e factuais. Ao fazê-lo, pode antecipar a reação de horror e a resistência que provocará a marcha triunfal do homem moderno.

Não existe uma definição da filosofia. A definição da filosofia se identifica com a descrição explícita do que ela tem a dizer. Contudo, algumas observações tanto sobre as definições quanto sobre a filosofia podem nos auxiliar na elucidação do papel que esta última poderia exercer. Podem nos dar ainda a oportunidade de um esclarecimento maior sobre o uso de termos tão abstratos quanto natureza e espírito, sujeito e objeto.

As definições adquirem seu pleno significado no decorrer de um processo histórico. Não podem ser utilizadas inteligentemente a menos que concordemos com humildade que as suas penumbras não são facilmente penetráveis pelos atalhos lingüísticos. Se, por temor de possíveis desentendimentos, pensamos em eliminar os elementos históricos e oferecer como definições sentenças supostamente atemporais, negamos a nós mesmos a herança intelectual transmitida à filosofia desde os começos do pensamento e da experiência. A impossibilidade de uma rejeição tão completa da História se revela mais anti-histórica e "fisicalista" teoria filosófica do nosso tempo, o empirismo lógico. Seus protagonistas chegam até a admitir alguns termos indefiníveis do uso cotidiano em seu dicionário de ciência estritamente formalizada, pagando assim tributo à natureza histórica da linguagem.

A filosofia deve se tornar mais sensível aos testemunhos mudos da linguagem e sondar os estratos da experiência que neles se preservam. Toda linguagem tem um significado que envolve as formas de pensamentos e os padrões de crença enraizados na

evolução do povo que a fala. É o repositório das perspectivas diversificadas do príncipe e do pobre, do poeta e do camponês. Suas formas e conteúdos são enriquecidos ou empobrecidos pelo uso ingênuo do homem comum. Seria um equívoco, no entanto, presumir que podemos descobrir o significado essencial de uma palavra simplesmente indagando o povo que a usa. As pesquisas de opinião pública seriam de pouca utilidade em tal indagação. Na época da razão formalizada até as massas favoreceram a deterioração de conceitos e idéias. O homem da rua, ou, como às vezes se diz hoje, o homem do campo e das fábricas, aprende a usar as palavras de modo quase tão esquemático e anti-histórico quanto os *experts*. O filósofo deve evitar o seu exemplo. Não pode falar sobre o homem, o animal, a sociedade, o mundo, a mente, o pensamento, tal como o cientista da natureza fala sobre uma substância química qualquer: o filósofo não possui uma fórmula.

Não existe fórmula. A descrição adequada revelando o significado de qualquer desses conceitos, com todas a suas sombras e interligações com outros conceitos, é ainda uma tarefa prioritária. Aqui, a palavra, com seus estratos semi-esquecidos de significado e associações, é o princípio diretor. Essas implicações têm de ser revividas e preservadas, por assim dizer, em idéias mais universais. Hoje se é facilmente levado a fugir a essa complexidade através da ilusão de que as idéias básicas serão clarificadas pelo avanço das ciências físicas e da tecnologia. Até mesmo os filósofos são pressionados pelo industrialismo a conceberem suas obras em termos dos processos de produção padronizada. Alguns deles parecem pensar que os conceitos e categorias devem sair limpos e novos em folha das oficinas de produção.

Portanto a definição renuncia, por si mesma, aos termos-conceitos propriamente ditos, que seriam essencialmente

> princípios temáticos, e se contenta com sinais, isto é, com determinações em que a essencialidade do próprio objeto é algo indiferente, e que se destinam simplesmente a serem *indícios caracterizadores* de uma reflexão externa. Uma única determinação externa dessa espécie é tão inteiramente inadequada à totalidade concreta e à natureza do seu conceito que a sua escolha exclusiva não pode ser justificada, e ninguém poderia supor que um todo concreto pudesse ter nela a sua verdadeira expressão e caráter[96].

Cada conceito deve ser visto como fragmento de uma verdade total em que encontra o seu significado. É precisamente a construção da verdade a partir desses fragmentos que é a principal preocupação da filosofia.

Não existe um caminho fácil para a definição. O ponto de vista de que os conceitos filosóficos devem ser fixados, identificados e usados apenas quando seguirem exatamente os ditames da lógica da identidade é um sintoma da busca da certeza, o impulso muito humano de reduzir as necessidades intelectuais a pequenas proporções. Seria impossível assim converter um conceito em outro sem prejudicar sua identidade, como o fazemos ao falar de um homem, de uma nação ou de uma classe social como se permanecessem idênticos a si mesmos, embora as suas qualidades e todos os aspectos da sua existência material estejam passando por mudanças. Assim, o estudo da história pode provar que os atributos da idéia de liberdade têm estado em constante processo de transformação. Os postulados dos partidos políticos que lutaram por essa idéia podem ter sido contraditórios até numa

[96] Hegel, *Logic of World and Idea (Tradução da 2ª e 3ª Partes da Lógica Subjetiva), com uma Introduction on Idealism Limited and Absolute*, por Henry S. Macran, Oxford, 1929, p. 153 (Seção 3, cap. II).

mesma geração, e ainda assim permanece a idéia idêntica que estabelece todas as diferenças possíveis no mundo entre esses partidos e indivíduos, por um lado, e os inimigos da liberdade, do outro. Se é verdade que devemos saber o que é a liberdade a fim de determinar quais os partidos na História que lutaram por ela, não é menos verdade que devemos saber o caráter desses partidos a fim de determinar o que é a liberdade. A resposta reside nas linhas gerais concretas das épocas da História. A definição da liberdade é a teoria da História e vice-versa.

A estratégia característica dessa fixação, justificada na ciência natural, e onde quer que a utilidade prática seja o objetivo principal, manipula os conceitos como se eles fossem átomos intelectuais. Os conceitos são reunidos para formar exposições ou proposições, e estas por sua vez são combinadas para formar sistemas. Os constituintes atômicos do sistema permanecem completamente imutáveis. Eles podem se atrair e repelir uns aos outros em qualquer parte do mecanismo, segundo os princípios conhecidos da lógica tradicional, das leis da identidade, da contradição, *tertium non datur* etc., que utilizamos, quase instintivamente, em qualquer ato de manipulação. A filosofia procura um método diferente. Ela utiliza também, é verdade, esses princípios consagrados, mas em seu procedimento esse esquematismo é transcendido, não por um abandono arbitrário, mas por atos de cognição em que a estrutura lógica coincide com os traços essenciais do objeto. A lógica, segundo a filosofia, é tanto a lógica do objeto quanto a do sujeito; é uma teoria abrangente das categorias básicas e das relações entre a sociedade, a natureza e a história.

O método formalista da definição se revela particularmente inadequado quando se aplica ao conceito de natureza. Pois definir a natureza e o seu complemento, o espírito, é inevitavelmente propor seu dualismo ou sua unidade, e afirmar um ou outro como

algo definitivo, um "fato", porquanto na verdade essas duas categorias filosóficas fundamentais estão inexplicavelmente interligadas. Um conceito como o de "fato" só pode ser compreendido como uma alienação da consciência humana em relação à natureza extra-humana ou humana, o que por sua vez é uma conseqüência da civilização. Esta conseqüência, é verdade, é estritamente verdadeira: o dualismo da natureza e do espírito não pode ser negado em favor de sua pretensa unidade original tanto quanto não podem ser revertidas as verdadeiras tendências históricas refletidas nesse dualismo. Afirmar a unidade da natureza e do espírito é tentar rebentar a situação atual por um impotente *coup de force*, em vez de transcendê-la intelectualmente de acordo com as potencialidades e tendências que lhe são inatas.

Na realidade, toda filosofia que termina numa afirmação da unidade da natureza e do espírito como um dado pretensamente supremo, isto é, toda espécie de monismo filosófico, serve para fortificar a idéia da dominação da natureza pelo homem, cujo caráter ambivalente tentamos mostrar. A própria tendência para postular uma unidade representa uma tentativa de consolidar a aspiração do espírito para a dominação total, mesmo quando essa unidade é proclamada em nome do absoluto oposto do espírito, a natureza: pois não se admite que nada possa permanecer fora do conceito totalizante. Assim, mesmo a afirmação do primado da natureza oculta a afirmação da absoluta soberania do espírito, pois é este que concebe o primado da natureza e subordina tudo à mesma. Em vista disso, trata-se apenas de definir o momento em que os dois extremos da tensão entre a natureza e o espírito se resolve: se a unidade é proclamada em nome do espírito absoluto, como no idealismo, ou em nome da natureza absoluta, como no naturalismo.

Historicamente, esses dois tipos contraditórios de pensamento serviram aos mesmos propósitos. O idealismo glorificou o mera-

mente existente, representando-o, todavia, como espiritual em essência; ocultou os conflitos básicos da sociedade atrás da harmonia das suas construções conceituais, e em todas as suas formas promoveu o embuste que eleva o existente ao nível de Deus, atribuindo-lhe um "significado" que ele tinha perdido num mundo antagônico. O naturalismo — como já vimos no exemplo do darwinismo — tende à glorificação daquele poder cego sobre a natureza que tem seu modelo presumível no jogo cego das próprias forças naturais; é quase sempre acompanhado por um elemento de desprezo pela espécie humana suavizado, é verdade, pela delicadeza cética, a atitude de um facultativo balançando a cabeça —, um desprezo que está no fundo de tantas formas de pensamento semicientífico. Quando se afirma ao homem que ele é natureza, e nada mais que isso, o máximo que se pode fazer é ter pena dele. Passivo, como tudo que é apenas natureza, presume-se que ele seja um objeto de "tratamento", e enfim que seja mais ou menos dependente de uma liderança benévola.

As teorias que não conseguiram diferenciar o espírito da natureza objetiva, e o definiram *quase-cientificamente* como natureza, se esqueceram de que o espírito tornou-se também não-natureza, que, mesmo que ele fosse nada mais do que um reflexo da natureza, ainda assim, em virtude do seu caráter de reflexão, transcende o *hic et nunc*. A negação dessa qualidade do espírito — que é ao mesmo tempo identificado com e diferente natureza — conduz diretamente ao ponto de vista de que o homem é essencialmente nada mais do que um elemento e um objeto dos processos naturais cegos. Como um elemento da natureza, ele é semelhante à terra da qual foi feito; como a terra, ele não tem muita importância, segundo os padrões da sua própria civilização — cujos artefatos complicados, autômatos e arranha-céus são, em certo sentido,

avaliados segundo a circunstância de que o homem não vale mais do que a matéria-prima das suas fúteis metrópoles.

A verdadeira dificuldade no problema da relação entre espírito e natureza é que a configuração da polaridade dessas duas entidades é tão pouco admissível quanto a redução de uma a outra. Essa dificuldade exprime a situação aflitiva de todo pensamento filosófico. Este é inevitavelmente conduzido a abstrações tais como "natureza" e "espírito", ao mesmo tempo que tais abstrações implicam uma distorção da existência concreta que em última análise afeta a própria abstração. Por essa razão, os conceitos filosóficos tornam-se inadequados, vazios e falsos quando abstraídos do processo através do qual foram obtidos. A presunção de uma dualidade suprema é inadmissível — não só porque a exigência tradicional e altamente questionável de um princípio supremo é logicamente incompatível com a construção dualística, mas por causa do conteúdo dos conceitos em questão. Os dois pólos não podem ser reduzidos a um princípio monístico, embora a sua dualidade deva ser também compreendida em grande parte como um produto.

Desde a época de Hegel muitas doutrinas filosóficas têm gravitado em torno do problema da relação dialética entre a natureza e o espírito. Somente alguns poucos exemplos importantes da especulação sobre esse tópico podem ser mencionados aqui. A obra *One Experience*, de F. H. Bradley, presumivelmente indica a harmonia dos elementos conceituais divergentes. A idéia de experiência de John Dewey está profundamente relacionada com a teoria de Bradley. Dewey que, em outras passagens, ao fazer do sujeito uma parte da natureza, adere ao naturalismo *tout court*, proclama ser a experiência "algo que não é o tema ou o entendimento, o sujeito ou objeto exclusivos e isolados, nem ainda a

soma dos dois"[97]. Assim ele demonstra pertencer à geração que desenvolveu a *Lebensphilosophie*. Bergson, cujo ensino em sua totalidade parece ter sido um esforço para superar essa antinomia, manteve a unidade em conceitos tais como *durée* e *élan vital*, e manteve a separação ao postular um dualismo da ciência e da metafísica, e, correspondentemente, entre não-vida e vida. George Simmel[98] desenvolveu a doutrina da capacidade da vida de se transcender a si mesma. Contudo, o conceito de vida subjacente a todas essas filosofias denota o domínio da natureza. Mesmo quando o espírito é definido como o mais alto estágio da vida, como na teoria metafísica de Simmel, o problema filosófico é ainda posto em favor de um naturalismo refinado, contra o qual, ao mesmo tempo, a filosofia de Simmel é um protesto contínuo.

O naturalismo não é um erro completo. O espírito está inseparavelmente ligado ao seu objeto, a natureza. Isso é verdade não só em relação a sua origem, o propósito de autoconservação, que é o princípio da vida natural, e não só do ponto de vista lógico, no sentido de que todo ato espiritual implica alguma espécie de matéria ou "natureza"; mas ainda, quanto mais temerariamente o espírito se coloca como um absoluto, mais corre o risco de regredir ao puro mito e de se modelar precisamente segundo a simples natureza que ele proclama absorver e até mesmo criar dentro de si. Assim, as especulações idealistas mais extremadas conduzem as filosofias da natureza e da mitologia; quanto mais esse espírito, liberto de todas as restrições, tenta proclamar como sendo seu produto não só as formas da natureza, como no kantismo, mas a sua substância também, mais perde esse espírito a sua substância específica, e mais as suas categorias se tornam metáforas da

[97] *Experience and Nature*, Chicago, 1925, p. 28.
[98] Cf. particularmente *Lebensanschauung* e *Der Konflikt der Modernen Kultur*, Munich e Leipizig, 1918.

repetição eterna das seqüências naturais. Os problemas epistemologicamente insolúveis do espírito se fazem sentir em todas as formas de idealismo. Embora se reclame para o espírito que ele é a justificativa ou mesmo a fonte de toda a existência e natureza, seu conteúdo é sempre referido a algo fora da razão autônoma, mesmo quando apenas na forma totalmente abstrata dos dados. Esta inevitável aporia de toda a teoria do conhecimento demonstra o fato de que o dualismo da natureza e do espírito não pode ser colocado no sentido de uma definição, tal como na clássica teoria cartesiana das duas substâncias. Por um lado, cada um dos dois pólos tem sido violentamente separado do outro pela abstração; por outro, a unidade deles não pode ser concebida e verificada como um fato determinado.

A questão fundamental que se discute neste livro, a relação entre os conceitos subjetivos e objetivos da razão, deve ser apreciada à luz das reflexões precedentes sobre o espírito e a natureza, o sujeito e o objeto. O que tem sido referido no Capítulo I como razão subjetiva é aquela atitude da consciência que se acomoda sem reservas à alienação entre sujeito e objeto, ao processo social de reificação, temendo cair, de outra maneira, na irresponsabilidade e na arbitrariedade, e tornar-se um mero jogo de idéias. Os sistemas atuais de razão objetiva, por outro lado, representam tentativas de evitar que a existência se submeta às contingências e ao acaso cego. Mas aqueles que propõem a razão objetiva correm o risco de ficar para trás em relação aos progressos industriais e científicos, de defender significados que se revelam ilusórios, de criar ideologias reacionárias. Assim como a razão subjetiva tende ao materialismo vulgar, a razão objetiva mostra uma inclinação para o romantismo, e a maior das tentativas de construção de uma razão objetiva, a de Hegel, deve o seu incomparável vigor à sua compreensão crítica se risco. Como um materialismo

vulgar, a razão subjetiva dificilmente poderá evitar a tentação de cair no niilismo cínico; as doutrinas afirmativas tradicionais da razão objetiva têm afinidades com a ideologia e as mentiras.

Os dois conceitos de razão não representam duas vias separadas e independentes da mente, embora a sua oposição represente uma verdadeira antinomia.

A tarefa da filosofia não é jogar teimosamente um contra o outro, mas promover a crítica recíproca dos dois conceitos, e assim, se possível, preparar na esfera intelectual a conciliação dos dois na realidade. A máxima de Kant, "Apenas o caminho crítico está ainda aberto", que se referia ao conflito entre a razão objetiva do dogmatismo racionalista e o raciocínio subjetivo do empirismo inglês, aplica-se ainda com maior pertinência à situação atual. Desde que a razão subjetiva isolada triunfa em toda parte em nossos dias, com resultados fatais, a crítica necessariamente deve colocar a ênfase mais sobre a razão objetiva do que sobre os remanescentes da filosofia subjetivista, cujas tradições genuínas, à luz da subjetivação avançada, parecem agora em si mesmas como objetivistas e românticas.

Contudo, essa ênfase sobre a razão objetiva não significa o que podia ser chamado, na fraseologia surrada das teologias de hoje, uma decisão filosófica. Pois tal como o dualismo absoluto do espírito e da natureza, o dualismo da razão subjetiva e objetiva é simplesmente uma aparência, embora uma aparência necessária. Os dois conceitos estão entrelaçados, no sentido de que as conseqüências de cada um não só dissolvem o outro como também conduz de volta ao outro. O elemento de inverdade não reside simplesmente na essência de cada um dos dois conceitos, mas na afirmação separada de um em oposição ao outro. Tal fenômeno resulta da contradição básica da condição humana. Por um lado, a necessidade social de controlar a natureza condicionou sempre a estrutura e as formas do pensamento humano e concedeu assim

primazia a razão subjetiva. Por outro lado, a sociedade não podia reprimir completamente a idéia de algo que transcende a subjetividade do interesse por si mesmo, idéia à qual o ego não podia deixar de aspirar. Até mesmo a reconstrução formal e dissociadora dos dois princípios em separado, repousa num elemento de necessidade e verdade histórica. Através da sua autocrítica, a razão deve reconhecer as limitações dos dois conceitos opostos de razão; deve analisar o desenvolvimento da divisão entre os dois, perpetuada como tal por todas as doutrinas que tendem a triunfar ideologicamente sobre a antinomia filosófica em um mundo antinômico.

Tanto a separação quanto a inter-relação entre os dois conceitos devem ser compreendidas. A idéia de autopreservação, o princípio que está conduzindo a razão subjetiva à loucura, é a própria idéia que pode salvar a razão objetiva do mesmo destino. Aplicada à realidade concreta, isso significa que só uma definição das finalidades objetivas da sociedade, incluindo-se o propósito de autopreservação do sujeito e o respeito pela vida individual, merece ser chamada de objetiva. O motivo consciente ou inconsciente que inspirou a formulação dos sistemas de razão objetiva foi a compreensão da impotência da razão subjetiva em relação à sua própria finalidade de autopreservação. Esses sistemas metafísicos expressavam de forma parcialmente mitológica a compreensão de que a autopreservação só pode ser realizada numa ordem supraindividual, isto é, através da solidariedade social.

Se tivéssemos de falar de uma doença que afeta a razão, tal doença não deveria ser entendida como algo que tivesse abalado a razão em um determinado momento histórico, mas como algo inseparável da natureza da razão dentro da civilização, tal como vimos até agora. A enfermidade da razão está no fato de que ela nasceu do impulso do homem para dominar a natureza, e a sua "recuperação" depende da compreensão interna da natureza da

doença original, e não de uma cura dos seus sintomas posteriores. A verdadeira crítica da razão descobrirá necessariamente os substratos mais profundos da civilização e explorará a sua história mais antiga. Desde o tempo em que a razão se tornou o instrumento para a dominação da natureza humana e extra-humana pelo homem — quer dizer, desde as suas próprias origens — ela tem se frustrado em sua intenção de descobrir a verdade. Isso se deve ao próprio fato de que a razão transformou a natureza em um mero objeto, e não pode assim descobrir sua própria marca em tal objetivação, nos conceitos de matéria e de coisas, tanto quanto nos conceitos de deuses e espírito. Pode-se dizer que a loucura coletiva que hoje vagueia pelo mundo, desde os campos de concentração até às reações aparentemente inofensivas da cultura de massas, já estava presente em germe na objetivação primitiva, desde a primeira vez em que, calculadamente, o homem contemplou o mundo como uma presa. A paranóia, a loucura que erige teorias de perseguição logicamente elaboradas, não é apenas uma paródia da razão, mas está de algum modo presente em qualquer forma de razão que consista na simples consecução de objetivos.

Assim, o transtorno da razão vai muito além das óbvias deformações que a caracterizam na época atual. A razão só pode compreender a sua racionalidade pela reflexão sobre a enfermidade do mundo como algo produzido e reproduzido pelo homem; com essa autocrítica, a razão permanecerá ao mesmo tempo fiel a si mesma, pela preservação e aplicação, sem motivações ulteriores, do princípio da verdade que devemos apenas à razão. A subjugação da natureza se converterá em subjugação do homem, e vice-versa, na medida em que este não compreenda a sua própria razão e os processos básicos pelos quais criou e manteve o antagonismo que está a ponto de destruí-lo. A razão só pode ser mais do que a natureza através da compreensão concreta da sua "natura-

lidade", que consistem em sua tendência para a dominação, tendência que, paradoxalmente, a aliena da natureza. E assim, também, sendo o instrumento da conciliação, será mais do que um instrumento. As mudanças de direção, os avanços e retrocessos desse esforço, refletem o desenvolvimento da definição de filosofia.

A possibilidade de uma autocrítica da razão pressupõe, em primeiro lugar, que o antagonismo entre a razão e a natureza está numa fase aguda e catastrófica; e em segundo, que nesse estágio de completa alienação a idéia de verdade é ainda acessível.

O tolhimento dos pensamentos e ações humanas pelas formas do industrialismo extremamente desenvolvido, o declínio da idéia de indivíduo sob o impacto do mecanismo avassalador da cultura de massas, criou os pré-requisitos da emancipação da razão. Em todos os tempos, o bem mostrou os vestígios da opressão em que se gerou. Assim, a idéia da dignidade do homem nasceu das formas bárbaras de dominação. Durante as fases mais desumanas do feudalismo, a dignidade era um atributo do poder. Os imperadores e os reis usavam auréolas. Exigiam e recebiam veneração. Quem quer que fosse negligente na obediência era punido, quem quer que cometesse crime de *lèse magesté* era condenado à morte. Hoje, liberta dessa origem sangrenta, a noção da dignidade do indivíduo é uma das idéias que definem a organização humana da sociedade.

Os conceitos de lei, ordem, justiça e individualidade tiveram uma evolução semelhante. O homem medieval buscou refugiar-se da justiça apelando para a clemência. Hoje lutamos pela justiça, uma justiça universalizada e reequacionada, conjugando igualdade e clemência. Desde os déspotas asiáticos, dos faraós, dos oligarcas gregos, até os príncipes mercadores e *condottieri* da Renascença, e os líderes fascistas do nosso tempo, o valor do indivíduo foi exaltado por aqueles que tiveram a oportunidade de desenvolver as suas individualidades às custas dos outros.

Cada vez mais na história, as idéias se desfizeram dos seus cueiros e lutaram contra os sistemas sociais que as incomodavam. A causa, em ampla escala, é o fato de que o espírito, a linguagem e todos os domínios da mente sempre colocam em jogo, necessariamente, aspirações universais. Até mesmo os grupos dominantes, que pretendem antes de tudo defender os seus interesses particulares, devem acentuar motivos universais na religião, na moralidade e na ciência. Dão assim origem à contradição entre o existente e a ideologia, uma contradição que estimula todo progresso histórico. Enquanto o conformismo pressupõe a harmonia básica entre os dois e abrange as discrepâncias menos importantes na própria ideologia, a filosofia torna os homens conscientes da contradição. Por um lado, avalia a sociedade à luz das próprias idéias que esta reconhece como seus valores mais altos; por outro, é consciente de que essas idéias refletem os vícios da realidade.

Esses valores e idéias são inseparáveis das palavras que as expressam, e a abordagem da linguagem é, na verdade, como já foi indicado acima, um dos seus aspectos mais cruciais. As mudanças de conteúdos e ênfases sobre as palavras marcam a história da nossa civilização. A linguagem reflete os anseios dos oprimidos e a condição da natureza; ela libera os impulsos miméticos (cf. p. 125 e segs.). A transformação deste impulso no *medium* universal da linguagem e não em ação destrutiva significa que as energias potencialmente niilistas trabalham pela conciliação. É isso que faz o antagonismo fundamental e intrínseco entre a filosofia e o Fascismo. Este último trata a linguagem como um instrumento de poder, como um meio de armazenar o conhecimento para uso na produção e na destruição, tanto na guerra quanto na paz. As tendências miméticas reprimidas tiveram negadas quaisquer expressões lingüísticas adequadas e foram empregadas como um meio de aniquilar toda oposição. A filosofia auxilia o homem a

refrear seus temores, ajudando a linguagem a preencher sua função mimética genuína, sua missão de refletir as tendências naturais. A filosofia se identifica com a arte ao refletir as paixões através da linguagem, transferindo-as assim para a esfera da experiência e da memória. Se a natureza tem a oportunidade de refletir-se no domínio do espírito, adquire uma certa tranqüilidade pela contemplação da própria imagem. Este processo está no âmago de toda a cultura, particularmente na da música e das artes plásticas. A filosofia é o esforço consciente para unir todo o nosso conhecimento e penetrar dentro de uma estrutura lingüística em que as coisas são chamadas pelos seus nomes corretos. Contudo, não espera encontrar esses nomes em palavras e sentenças isoladas — método pretendido nas doutrinas das seitas orientais, e que pode ainda ser localizado nas histórias bíblicas em que se batizam as coisas e os homens — mas no contínuo esforço teórico para desenvolver a verdade filosófica.

Esse conceito de verdade — a adequação entre nome e coisa — inerente a toda verdadeira filosofia, torna o pensamento capaz de opor-se, quando não de superar, aos efeitos desmoralizadores e mutiladores da razão formalizada. Os sistemas clássicos da razão objetiva, tais como o platonismo, parecem ser insustentáveis porque são glorificações de uma ordem inexorável do universo, e por conseguinte mitológica. Mas é a esses sistemas e não ao positivismo que devemos gratidão pela preservação da idéia de que a verdade é a correspondência da linguagem na realidade. Seus propositores, contudo, estavam errados ao supor que podiam realizar essa correspondência em sistemas eternizantes, e em deixar de ver que o próprio fato de eles viverem em meio a injustiça social impedia a formulação de uma verdadeira ontologia. A História demonstrou que todas essas tentativas são ilusórias.

Ao contrário da ciência, a ontologia, núcleo de toda a filosofia tradicional, tenta deduzir as essências, substâncias e formas das coisas de algumas idéias universais que a razão imagina encontrar em si mesma. Mas a estrutura do universo não pode ser deduzida de quaisquer primeiros princípios que descobrimos em nossas próprias mentes. Não há fundamento para que se acredite que as qualidades mais abstratas de uma coisa devem ser consideradas primárias ou essenciais. Talvez mais do que qualquer outro filósofo, Nietzsche compreendeu essa fraqueza fundamental da ontologia. Diz ele:

> "A outra idiossincrasia dos filósofos não é menos perigosa; consiste em confundir as coisas últimas e primeiras. Eles colocam aquilo que aparece por último... o 'mais alto dos conceitos', quer dizer, o mais geral, o mais esvaziado, o último vestígio enevoado da realidade que se evapora, como o começo do começo. Mais uma vez, isso é apenas a sua maneira de expressar veneração: a coisa mais alta não se deve gerar da mais baixa, não deve se gerar de qualquer maneira... Alcançam, assim, o seu estupendo conceito, 'Deus'. A última coisa, a mais atenuada e esvaziada das coisas, é postulada, como sendo a coisa primeira, como causa absoluta, como '*ens realissimum*'. A fantasiosa humanidade tem de levar a sério as enfermidades cerebrais de mórbidos fiandeiros de emaranhados sutis! E tem pago muito caro por assim fazê-lo"[99].

[99] "The Twilight of the Idols", *in Complete Works of Friedrich Nietzsche*, org. por Oscar Levy, New York, 1925, p. 19.

Por que deve ser concedida precedência ontológica à qualidade mais geral e logicamente anterior? Os conceitos organizados na ordem da sua generalidade refletem mais a repressão da natureza pelo homem do que a própria estrutura da natureza. Quando Platão e Aristóteles organizaram os conceitos segundo a sua prioridade lógica, eles deduziram isso menos das secretas afinidades entre as coisas do que, inadvertidamente, das relações de poder. A descrição platônica da "grande corrente do ser" mal pode ocultar a sua dependência das noções tradicionais da comunidade hierárquica do Olimpo e portanto da realidade social da cidade-estado. O que é logicamente anterior não está mais próximo do núcleo de uma coisa do que é temporalmente anterior. Igualar a prioridade com a essência tanto da natureza quanto do homem significa degradar os humanos ao estado tosco a que a razão do poder tenta reduzi-los na realidade, ao *status* de meros "seres". O principal argumento contra a ontologia é que os princípios que o homem descobre dentro de si mesmo através da meditação, as verdades emancipadoras que ele tenta encontrar, não podem ser aquelas da sociedade ou do universo, pois nenhuma dessas realidades é feita à imagem do homem. A ontologia filosófica é inevitavelmente ideológica porque ela tenta obscurecer a separação entre o homem e a natureza e tenta sustentar uma harmonia teórica cujo desmentido aparece em toda a parte, através dos gritos dos miseráveis e deserdados da sorte.

Por mais desvirtuados que sejam os grandes ideais da civilização — justiça, igualdade, fraternidade — eles são os protestos da natureza contra a sua condição, os únicos testemunhos formulados que temos. Em relação a eles a filosofia deve assumir uma atitude dupla. (1) Deve renunciar às suas exigências de ser considerada como verdade definitiva e infinita. Sempre que um sistema metafísico apresenta esses testemunhos como princípios absolutos

ou eternos, expõe a sua relatividade histórica. A filosofia rejeita a veneração do finito, não só dos ídolos políticos ou econômicos, tais como a nação, o líder, o sucesso o dinheiro mas ainda dos valores éticos e estéticos, tais como personalidade, felicidade, beleza, ou mesmo liberdade, na medida em que eles pretendam ser princípios fundamentais independentes. (2) Deve ser admitido que as idéias culturais básicas têm valores de verdade, e a filosofia deve medi-los tendo como referência o meio social de onde se originam. Isso contrapõe-se à ruptura entre as idéias e a realidade. A filosofia confronta o existente, em seu contexto histórico, com a exigência dos seus princípios conceituais, a fim de criticar a relação entre ambos e assim transcendê-los. A filosofia tira seu caráter positivo precisamente de ação recíproca desses dois procedimentos negativos.

A negação exerce um papel crucial na filosofia. A negação tem dois gumes: uma negação das pretensões absolutas da ideologia dominante e das exigências impetuosas da realidade. A filosofia na qual a negação é um elemento não deve ser igualada ao ceticismo. Este usa a negação de um modo formalista e abstrato. A filosofia leva a sério os valores existentes, mas insiste em que eles se tornem parte de um conjunto teórico que revela a sua relatividade. Visto que sujeito e objetivo, palavra e coisa, não podem se integrar sob as condições atuais, somos levados, pelo princípio da negação, a tentar salvar as verdades relativas do naufrágio dos falsos princípios fundamentais. As escolas de filosofia céticas ou positivistas não vêem sentido algum em conceitos gerais que valessem a pena serem salvos. Esquecendo a sua própria parcialidade, caem em contradições insolúveis. Por outro lado, o idealismo ou racionalismo absoluto insiste, acima de tudo, no significado eterno dos conceitos e normas gerais, sem levar em conta as suas origens históricas. Cada escola confia

igualmente em sua própria tese e é hostil ao método de negação inseparavelmente ligado a qualquer teoria filosófica que não pare arbitrariamente de pensar em algum ponto do seu desenvolvimento.

Alguma prudência contra possíveis interpretações errôneas é recomendável. Dizer que a essência ou o lado positivo do pensamento filosófico consiste na compreensão da negatividade e relatividade da cultura existente não implica que a posse de tal conhecimento constitua, por si só, a superação de tal situação histórica. Presumir isso seria confundir a verdadeira filosofia com a interpretação idealista da História, e perder de vista o núcleo da teoria dialética, a saber, a diferença básica entre o ideal e o real, entre a teoria e a prática. A identificação idealista do saber, por mais profunda que seja, ao ser consumada entendendo-se por isso a conciliação entre o espírito e a natureza — só realça o ego ao privá-lo do seu conteúdo pelo isolamento do mesmo em relação ao mundo externo. As filosofias que levam em conta exclusivamente um processo interior para a liberação conseqüente, terminam como ideologias vazias. Como já foi observado antes, a concentração helenística na pura interiorização permitiu à sociedade tornar-se uma selva de interesses de poder, que destroem todas as condições materiais necessárias para a segurança do princípio interior.

É o ativismo, então, e em particular o ativismo político, o único meio de realização, como se acabou de definir? Eu hesitaria em afirmá-lo. Esta época não necessita de estímulos suplementares para a ação. A filosofia não deve se converter em propaganda, mesmo que seja com o melhor dos propósitos. O mundo já tem propaganda mais do que suficiente. A linguagem é assumida apenas como meio de sugerir e não pretende nada além da propaganda. Alguns leitores deste livro podem pensar que ele representa uma propaganda contra a propaganda, e podem conceber cada palavra como uma sugestão, um *slogan*, ou uma recomendação. A

filosofia não está interessada em expedir ordens. A situação intelectual está tão confusa que esta declaração mesma pode ser interpretada como uma oferta de conselho insensato contra a obediência e as ordens, mesmo quando emanadas de alguém que possa salvar nossas vidas; de fato, pode ser mesmo interpretada como uma ordem dirigida contra as ordens. Se a filosofia tem algo a fazer, sua primeira tarefa deve ser corrigir esta situação. As energias concentradas que são necessárias à reflexão não devem ser prematuramente escoadas para os canais dos programas ativistas ou não-ativistas.

Hoje, até mesmo *scholars* eminentes confundem o pensamento com a planificação. Chocados com a injustiça social e com a hipocrisia em sua tradicional roupagem religiosa, pretendem unir a ideologia com a realidade, ou, como preferem dizer, trazer a realidade mais para perto dos nossos sentimentos profundos, aplicando o saber da engenharia à religião. Dentro do espírito de Auguste Comte, eles desejam estabelecer um novo catecismo social. A "Cultura Americana", escreve Robert Lynd,

> "para ser criativa na personalidade daqueles que a vivem, precisa descobrir e firmar visivelmente dentro de sua estrutura um núcleo de objetivos comuns fertilmente evocativo, entendendo-se por isso as necessidades da personalidade profunda das grandes massas. É desnecessário dizer que a teologia, a escatologia e outros aspectos familiares do Cristianismo tradicional não precisam ter qualquer lugar em tal sistema operativo. A ciência tem a responsabilidade de reconhecer os valores humanos como uma parte dos seus dados, e de promover a indagação do conteúdo e modos de expressão dessas lealdades compartilhadas. Recusando o seu apoio, a ciência se torna cúmplice daquelas

igualmente em sua própria tese e é hostil ao método de negação inseparavelmente ligado a qualquer teoria filosófica que não pare arbitrariamente de pensar em algum ponto do seu desenvolvimento.

Alguma prudência contra possíveis interpretações errôneas é recomendável. Dizer que a essência ou o lado positivo do pensamento filosófico consiste na compreensão da negatividade e relatividade da cultura existente não implica que a posse de tal conhecimento constitua, por si só, a superação de tal situação histórica. Presumir isso seria confundir a verdadeira filosofia com a interpretação idealista da História, e perder de vista o núcleo da teoria dialética, a saber, a diferença básica entre o ideal e o real, entre a teoria e a prática. A identificação idealista do saber, por mais profunda que seja, ao ser consumada entendendo-se por isso a conciliação entre o espírito e a natureza — só realça o ego ao privá-lo do seu conteúdo pelo isolamento do mesmo em relação ao mundo externo. As filosofias que levam em conta exclusivamente um processo interior para a liberação conseqüente, terminam como ideologias vazias. Como já foi observado antes, a concentração helenística na pura interiorização permitiu à sociedade tornar-se uma selva de interesses de poder, que destroem todas as condições materiais necessárias para a segurança do princípio interior.

É o ativismo, então, e em particular o ativismo político, o único meio de realização, como se acabou de definir? Eu hesitaria em afirmá-lo. Esta época não necessita de estímulos suplementares para a ação. A filosofia não deve se converter em propaganda, mesmo que seja com o melhor dos propósitos. O mundo já tem propaganda mais do que suficiente. A linguagem é assumida apenas como meio de sugerir e não pretende nada além da propaganda. Alguns leitores deste livro podem pensar que ele representa uma propaganda contra a propaganda, e podem conceber cada palavra como uma sugestão, um *slogan*, ou uma recomendação. A

filosofia não está interessada em expedir ordens. A situação intelectual está tão confusa que esta declaração mesma pode ser interpretada como uma oferta de conselho insensato contra a obediência e as ordens, mesmo quando emanadas de alguém que possa salvar nossas vidas; de fato, pode ser mesmo interpretada como uma ordem dirigida contra as ordens. Se a filosofia tem algo a fazer, sua primeira tarefa deve ser corrigir esta situação. As energias concentradas que são necessárias à reflexão não devem ser prematuramente escoadas para os canais dos programas ativistas ou não-ativistas.

Hoje, até mesmo *scholars* eminentes confundem o pensamento com a planificação. Chocados com a injustiça social e com a hipocrisia em sua tradicional roupagem religiosa, pretendem unir a ideologia com a realidade, ou, como preferem dizer, trazer a realidade mais para perto dos nossos sentimentos profundos, aplicando o saber da engenharia à religião. Dentro do espírito de Auguste Comte, eles desejam estabelecer um novo catecismo social. A "Cultura Americana", escreve Robert Lynd,

> "para ser criativa na personalidade daqueles que a vivem, precisa descobrir e firmar visivelmente dentro de sua estrutura um núcleo de objetivos comuns fertilmente evocativo, entendendo-se por isso as necessidades da personalidade profunda das grandes massas. É desnecessário dizer que a teologia, a escatologia e outros aspectos familiares do Cristianismo tradicional não precisam ter qualquer lugar em tal sistema operativo. A ciência tem a responsabilidade de reconhecer os valores humanos como uma parte dos seus dados, e de promover a indagação do conteúdo e modos de expressão dessas lealdades compartilhadas. Recusando o seu apoio, a ciência se torna cúmplice daquelas

pessoas que sustentam formas religiosas obsoletas porque não há mais nada à vista"[100].

Lynd parece considerar a religião da mesma maneira pela qual considera a própria ciência social a qual, no seu ponto de vista, "permanecerá ou declinará segundo a sua utilidade aos homens em sua luta pela vida"[101]. A religião torna-se pragmática.

Apesar do verdadeiro espírito progressista de tais pensadores, eles perdem de vista o verdadeiro núcleo do problema. Os novos catecismos sociais chegam mesmo a serem mais fúteis do que as revivescências de movimentos cristãos. A religião, em sua forma tradicional ou como um culto social progressista, é considerada, se não pelas grandes massas ao menos pelos seus porta-vozes, como um instrumento. Não pode recuperar seu *status* pela propagação de novos cultos da comunidade atual ou futura, do estado ou do líder. A verdade que ela busca transmitir está comprometida pelo seu objetivo pragmático. Uma vez que os homens começam a falar da esperança ou da desesperança religiosa em termos de "necessidades profundas da personalidade", de sentimentos comuns emocionalmente ricos, ou de valores humanos cientificamente comprovados, a religião não tem sentido para eles. Até mesmo a prescrição de Hobbes de que as doutrinas religiosas devem ser deglutidas como pílulas é de pouca valia. A linguagem do conselho desautoriza o que está sendo aconselhado.

A própria teoria filosófica não pode determinar se deve predominar no futuro a tendência barbarizante ou a visão humanística. Contudo, ao fazer justiça àquelas imagens e idéias que em determinadas épocas dominaram a realidade exercendo o papel de

[100] *Knowledge for What*, Princeton, 1939, p. 239.
[101] *Ibid.*, p. 177.

absolutos — por exemplo, a idéia de indivíduo tal como predominou na época burguesa — e que foram abandonadas no curso da História, a filosofia pode funcionar como um corretivo da História, por assim dizer. Assim, os estágios ideológicos do passado não seriam identificados simplesmente à estupidez e à fraude tal como o veredicto estabelecido contra o pensamento medieval pelo Iluminismo Francês. As explicações sociológica e psicológica das crenças antigas seriam distintas da condenação e supressão filosóficas das mesmas. Despojadas do poder que tinham em sua situação na época, serviriam para lançar alguma luz sobre o rumo atual da humanidade. Assumindo esta função, a filosofia seria a memória e a consciência da espécie humana, e deste modo ajudaria a evitar que a marcha da humanidade Se assemelhasse à circulação sem sentido da hora de recreio de um manicômio.

Hoje, o progresso em relação à utopia é bloqueado antes de tudo pela completa desproporção entre o peso do mecanismo esmagador do poder social e o das massas atomizadas. Tudo o mais — a hipocrisia amplamente difundida, a crença em falsas teorias, o desencorajamento do pensamento especulativo, a debilitação da vontade, ou o seu desvio precipitado em atividades intermináveis sob a pressão do medo é um sintoma dessa desproporção. Se a filosofia conseguir auxiliar as pessoas a reconhecer esses fatores, prestará um grande serviço à humanidade. O método da negação, a denúncia de tudo que mutila a espécie humana e impede o seu livre desenvolvimento, repousa na confiança no homem. As chamadas filosofias construtivas podem ter mostrado, na verdade, não possuírem essa convicção e serem pois incapazes de enfrentar o colapso da cultura. Segundo o seu ponto de vista, a ação parece representar o cumprimento do nosso destino eterno. Agora que a ciência nos ajudou a superar o medo do desconhecido na natureza, somos escravos das pressões sociais em relação à

própria construção de nós mesmos. Quando somos instados a agir independentemente, clamados por modelos, sistemas e autoridades. Se por evolução científica e progresso intelectual queremos significar a libertação do homem da crença supersticiosa em forças do mal, demônios e fadas, e no destino cego — em suma, a emancipação do medo então — a denúncia daquilo que atualmente se chama de razão é o maior serviço que a razão pode prestar.